الدين والدولة في الفكر الإسلامي

محمد سروش

دار الرسول الأكرم (ص)


مكتبة مؤمن قريش

دار المحجة البيضاء

الدين والدولة
في الفكر الإسلامي

الدين والدولة في الفكر الإسلامي

تأليف
محمد سروش

ترجمة
ماجد الخاقاني

دار الرسول الأكرم «ص»

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

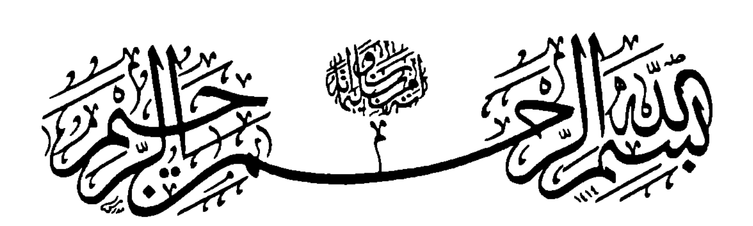


دار الرسول الأكرم (ص)
طباعة - نشر - توزيع

حارة حريك - شارع القسيس - خلف البلدية - ص.ب.: ١١/٨٦٠١ بيروت - لبنان
هاتف : ٠٣/٨١٤٢٩٤ - تلفاكس : ٠١/٥٤١٩٣٠ - E-mail: dar_alrasool@hotmail.com

مكتبة فخراوي

هاتف: ٥٩٣٣٥٥ - ٥٥٣١٢٣ - فاكس: ٥٩٦٦٧٢ - ص.ب: ١٦٤٣
المنامة البحرين: البريد الإلكتروني: info @ fakhrawi.com
موقع الإنترنت: www.fakhrawi.com



المقدّمة

لا شكّ في انّ الثورة التي قام بها الشعب الايراني المؤمن ضد النظام البهلوي والتي بدأت منذ عام ١٩٦٣ بقيادة العلماء وعلى رأسهم الامام الخميني ﷺ وايثار وتضحية مختلف شرائح الشعب، وانتصارها في شهر شباط ١٩٧٩، كانت حركة دينية ومن اجل الدفاع عن حياض الاسلام.

وبعد ذلك الانتصار المدهش أدرك الناس في ايران والعالم الاسلامي ان بالامكان محاربة الطواغيت وأصحاب السلطة والانتصار عليهم حتى من دون سلاح بقيادة الفقيه الجامع للشروط والاستعانة بايمان الشعب ومشاعره الدينية. واتضحت للجميع اثر ذلك الانتصار المثير للعجب، قدرة الاسلام والايمان والدور المهم للقيادة الدينية والنفوذ المعنوي للعلماء. وطالبت الأكثرية الساحقة لشرائح الشعب المختلفة من جامعيين ومعلمين وتجار وموظفين وعمال وفلاحين في المدن والقرى والذين كان لحب الدين سابقة عريقة في نفوسهم، بشوق كبير بحكومة اسلامية وتطبيق الاحكام والقوانين الاسلامية النيرة.

وترك الامام الخميني ﷺ ـ والذي كان في موقع ولاية الفقيه من الناحية

العملية وكانت أكثرية أبناء الشعب الساحقة قبلت بقيادته ـ للشعب اختيار نوع الحكم مقترحاً (الجمهورية الاسلامية)، وجرى الاستفتاء في يوم ١٣٥٨/١/١١ وصوّتت الأكثرية الساحقة (٩٨/٣٢٪) من أبناء الشعب لصالح (الجمهورية الاسلامية).

وبعد ذلك كانت هناك ضرورة لاعداد الدستور الذي يحتاج تدوينه الى خبراء متخصصين في المسائل القانونية والاسلامية. وتركت قضية اختياره للشعب أيضاً.

وفي تاريخ ١٢ / ٥ / ٥٨ شارك أبناء الشعب في انتخابات عامة اختار فيها بأكثرية الأصوات ٧٢ من خبراء القانون والعلماء لهذا الغرض. وتمّ تشكيل مجلس خبراء صياغة الدستور وانهمك اعضاؤه بالعمل بصورة جادة مستفيدين من توجيهات الامام الخميني ﷺ ومن مئات الاطروحات والمقترحات التي أرسلها أصحاب الرأي وقاموا خلال فترة استغرقت حوالي ثلاثة أشهر بتدوين الدستور الذي طرح على الشعب للتصويت عليه.

وفي يوم ١٢ / ٩ / ٥٨ صوتت لصالحه أكثرية الشعب (حوالي ٧٥٪) خلال عملية استفتاء لهذا الغرض وصادق عليه الامام الخميني. وهكذا اتضح مسير نظام الجمهورية الاسلامية في ايران على أساس الدستور الذي استلهم من القرآن وسنّة رسول الله ﷺ ومدرسة أهل البيت ﷺ.

وبعد المصادقة على الدستور، أخذ شكل الحكم وأهدافه وأركانه طابعاً قانونياً، وأصبحت ولاية وزعامة الولي الفقيه والمجتهد الجامع للشروط قانونية.

وانطوت بسرعة مراحل اعداد وتدوين واقرار الدستور، لأن ضرورة بناء

مؤسسات نظام الجمهورية الاسلامية في ايران على وجه السرعة كانت تتطلب مثل تلك السرعة خاصة وأن القيادة الحاذقة والحازمة للامام كانت تؤكد على تلك السرعة.

ولكن بالنظر الى ان هذه الحكومة كانت اول حكومة قانونية بعد حكومة رسول الله وحكومة الامام علي بن أبي طالب ـ صلوات الله عليهما ـ تؤسس طبقاً لمباني الشيعة، ولم تكن للزعامة الواسعة لولي الفقيه وتطبيق الاحكام والقوانين الاسلامية في المجالين السياسي والاجتماعي لم يكن له سابقة عملية ولم تتم تجربتها، فان المسائل ذات الصلة بالنظام الديني والفلسفة السياسية في الاسلام وخاصة ولاية الفقيه لم تتم دراستها وتدوينها بصورة دقيقة.

وبناءً على هذا كان من الضروري بعد استقرار الحكومة الاسلامية، القيام بدراسة موسعة وعميقة للمسائل المتعلقة بفلسفة السياسة الاسلامية من قبل الباحثين والخبراء في هذا المجال.

وقد أُلقيت هذه المسؤولية الهامة التي يقوم عليها رسوخ النظام الاسلامي، على عاتق كافة العلماء الملتزمين والفقهاء وعلماء الاسلام، وكان من المناسب جداً أن تكون الحوزات العلمية وخاصة الحوزة العلمية في قم سبّاقة في هذا الأمر المهم وأن تهيء من خلال دعوة الأساتذة والعلماء الملتزمين في الجامعات، وسيلة للقيام بدراسات جماعية عميقة وواسعة في كل المواضيع والمسائل المتصلة بالفلسفة السياسية والنظام الاسلامي، ولكن كان هناك للأسف تقصير في هذه الناحية.

ورغم انجاز اعمال في هذا الصدد منذ ذلك الحين وحتى الآن، حيث أُلِفت كتب وكُتبت مقالات مفيدة، فلا يزال هناك فراغ في مجال الدراسات

الجماعية الاكثر عمقاً وشمولية، نظراً الى ان اغلب الدراسات التي جرت كانت فردية.

وبالنظر الى هذه الحاجة والتأكيدات المكررة لقائد الثورة الاسلامية سماحة آية الله الخامنئي ـ مد ظله العالي ـ كلف مجلس خبراء القيادة في اجتماعه الذي عقد بتاريخ ١٣٧١/١١/٢٨ الامانة العامة لمجلس الخبراء القيام بهذه الدراسات، وقد ورد في شرح وظائف الامانة العامة ما يلي:

(القيام بدراسات وبحوث في موضوع الحكومة الاسلامية، وبالأخص ولاية الفقيه وكتابتها ونشرها باشكال مناسبة) وبعد اعداد المقدمات بدأت الامانة العامة بالعمل.

وقد تم في اطار هذه المسؤولية الكبيرة انجاز اعمال اهمها ما يلي:

دراسة موضوعات وسائل مختلفة في الفلسفة السياسية في الاسلام وخاصة ولاية الفقيه. وقد جرى في البداية اعداد فهرس بالموضوعات التي هناك حاجة لدراستها ووجهت دعوات للباحثين والعلماء للتعاون حيث لبّى بعضهم دعوتنا ومارس العمل بعد اعداد مشروع الدراسة والمصادقة عليه.

ورغم ان المسؤولية المباشرة للقيام بكل موضوع من تلك الموضوعات تقع على عاتق شخص واحد من الباحثين، الا انه بالامكان اعتبار تلك الدراسة دراسة جماعية نظراً للاستعانة بأفكار ووجهات نظر بقية اصحاب الرأي. وتجري الدراسات بالشكل التالي:

١ ـ يستعين الباحث في كافة المراحل، من آراء الاساتذة المستشارين والمرشدين.

٢ ـ تعرض المسائل المكتوبة من قبل الباحث على عدد من العلماء اصحاب الرأي لدراستها وابداء الرأي بشأنها. ثم تتم مناقشتها ونقدها امامهم وبحضور الكاتب.

٣ ـ يشرف الأمين العام ومسؤول مركز الدراسات العلمية للامانة العامة ايضاً عن قرب على العمل في كافة مراحل الدراسة.

٤ ـ يستفيد الباحث من نتائج البحوث والدراسات التي قامت بها الامانة العامة سابقاً وكذلك من الوثائق الموجودة، ولماكان الباحث يتمتع بحرية تامة في بحوثه وهو غير ملزم بالعمل وفق الآراء المقترحة عليه، فانه يتحمل مسؤولية صحة المواضيع وسقمها.

ويقوم مركز الدراسات العلمية للامانة العامة حالياً بالعديد من المشاريع التحقيقية التي تمثل الدراسة التي بين يدي القاريء واحدة منها.

ومن الاهداف الاساسية في هذه الدراسة التي قام بها حجة الاسلام والمسلمين سروش، وهو من الفضلاء الناشطين في الحوزة العلمية، عرض رؤية شاملة لنظام الحكم في الاسلام وايضاح مباني الحكومة الاسلامية. واهتم الباحث الجليل في هذا الكتاب اهتماماً خاصاً بمباني فكر الحكومة الاسلامية وخلال تبيين العلاقة بين الدين والدولة وخاصة العلاقة بين الاسلام والحكم اجرى تحليلاً في اطار العوامل التاريخية للرؤية التفصيلية لدى المسلمين.

وتضمن الكتاب ثلاثة مباحث رئيسية هي:

مصدر شرعية الدولة الاسلامية وشروط رئيس الدولة الاسلامية وصلاحياته.

وقام الباحث في هذا الكتاب بنقد ودراسة مختلف الآَراء والمؤلفات العلمية في هذا الموضوع، وبذل جهداً كبيراً في الرد على الاسئلة الاساسية في دائـرة أُبحاث النظام السياسي في الاسلام. واستغرقت هذه الدراسة حوالي خمسة اعوام (من شتاء عام ٩٣ حتى خريف عام ١٩٩٨).

وفي الختام، اعرب عن شكري للباحث المحترم على ما بذله من جهود ولكافة الاساتذة على تعاونهم في انجاز هذه المسؤولية وتقديمهم العون للامانة العامة وكذلك لمسؤول مركز الدراسات العلمية للامانة العامة وبقية الزملاء على مساعيهم وجهودهم.

وأعرب عن شكري لقسم النشر في مكتب الاعلام الاسلامي في الحوزة العلمية في قم الذي تولى مسؤولية طباعة ونشر هذا الكتاب.

والامانة العامة اذ تقدم هذا الكتاب للراغبين فانها تأمل الفراغ مـن بـقية المشاريع التحقيقية وتقديمها لهم.

ابراهيم الأميني

شباط ١٩٩٨

مقدّمة المؤلّف

الدراسة التي بين يديك ألّفت بناءً على اقتراح تقدمت بـه الامـانة العـامة لمجلس الخبراء لغرض تبيين مباديء ومـباني الدولة الاسـلامية وتـمثل نـظرة موجزة لأهم مباحث هذا الموضوع.

ويبدأ سير البحث من موضوع (العلاقة بين الدين والدولة) ويتواصل مروراً بـ(الرؤية الاسلامية للحكم) و(منطق الدولة) و(مواصـفات الحـاكـم فـي الفكـر الاسلامي) وينتهي بمبحث (صلاحيات الدولة الاسلامية).

ولما كان اتمام هذا العمل رهيناً بتوجيهات سماحة آية الله الأميني ومداناً للنقد والمقترحات التي قدّمها عدد من طلبة العلم وتعاون مسؤول مركز الدراسات العلمية للامانة العامة، فان المؤلف يتقدم بالشكر لهم على رعايتهم.

سلام الله على مؤسس الجمهورية الاسلامية سماحة الامـام الخـميني ﵀ الذي أزال غبار الغفلة والغربة عن الفكر السياسي الاسلامي واهدى اصبع اشارته، نعمة قيادة سماحة آية الله الخامنئي. والحمد لله ربّ العالمين.

محمد سروش

خريف عام ١٩٩٨



الفصل الأوّل

الدين والدولة

تمهيد

الدولة والايديولوجية

ان مبادىء الدول ومبانيها وكذلك مساراتها وأهدافها تنبثق من الايديولوجية[1] والمدرسة الفكرية التي تقوم عليها. وتتحدد هوية الدول وتتميز عن بعضها الآخر وفقاً لهذه المواصفات.

ومن هنا يكون من غير الممكن محو دور الايديولوجية من ملامح السياسة والدولة، ولكن معارضة (السياسة الايديولوجية) تطرح اليوم بصورة جادة في

---

(١) ان الايديولوجية بوصفها مجموعة من الافكار، مفهوم قيل ان مواصفاته هي:
١ ـ ضرب العدو واصطناعه.
٢ ـ الاقتران بالحزم في القضايا الانسانية وبالتالي، السطحية.
٣ ـ الحاجة الى طبقة رسمية من المفسرين.
٤ ـ تطالب بالجمود الفكري وعدم تحمل الاكثرية.
٥ ـ حب الحركة اكثر من البحث عن الحقيقة.
٦ ـ ادعاء الاستعانة من الآخرين واهمال العقل.
(راجع كتاب: عبد الكريم سروش، اوسع من الايديولوجية، ص ١٢٠ ـ ١٢١) كما ان (الدولة) تستخدم في موارد مختلفة وبمفاهيم متنوعة، ولكننا في هذا الكتاب استخدمناها بمعنى الحكومة (راجع كتاب: ابوالفضل قاضي، الحقوق الاساسية والمؤسسات السياسية، ج ١ ص ١٢٤).

اطار استدلالات مختلفة ويبذل بعض المنظّرين جهوداً لتحرير المؤسسة الحكومية من كل ضروب التقييد النظري والخطط والاهداف المرسومة مسبقاً.

وقد ذكرت هذه الطائفة من المعارضين ادلة مختلفة لتوضيح تشاؤمها من دور الايديولوجية وإبعادها عن الساحة السياسية، وهي براهين ينبغي دراستها.

انهم يقولون: ان الافكار التي تكون متأثرة بايديولوجية ليس لها صلة بالحقائق السائدة في مجال البناء والتطور الاجتماعي الراهن. هذا من جهة ومن جهة اخرى فان القيمة الايديولوجية هي البعد العملي وامكانية تحقق اهدافها وتعاليمها، لان الايديولوجية هي دليل العمل، بينما ينفي التاريخ المعاصر هذه الفاعلية.

وفي هذا الصدد يقول احد الباحثين السياسيين: ان الاوضاع الخاصة في هذا الزمن، تثير فينا وسوسة مفادها أن الايديولوجية هي دليل لا يعتمد عليه وغير معقول ويشكّل خطراً على العمل السياسي، ونلاحظ من خلال النظر الى التاريخ المعاصر ان هناك فرقاً كبيراً بين امنيات وتطلعات المفكرين او المحرضين الايديولوجيين والمبدأيين وبين ما حصل عملياً من الاندفاع الايديولوجي. لقد فقدت مفاهيم مثل المساواة والاخوة والحرية الايجابية بمعنى (المساهمة العامة في ادارة الشؤون الاجتماعية) وتصورات كانت تطرح بشأن المجتمع اللاطبقي والملكية العامة وامثال ذلك، بريقها الى حد كبير خلال التطبيق ولم تتحقق أبداً بالشكل الذي طرحت فيه، بل كانت سبباً لآثار وعواقب وخيمة، اي انها هيأت تبريرات تمهد للقساوة والتخويف اضافة الى ما ترتب عليها من اخطاء كبيرة واضعاف للناس في مجال ادراك حدودهم.[١]

---

(١) بي ـ اچ، بارتريج، السياسة، الفلسفة، الايديولوجية، (مقالة في الفلسفة السياسية).

ويستدل احد الناقدين للسياسة الايديولوجية قائلاً:

ان بامكان الايديولوجية اقامة صلة بين بعض افراد المجتمع مع بعض آخر وايجاد تصنيفات فئوية، ولكنها لا تستطيع ان تكون محوراً ومركزاً لـ(المجتمع المدني)، لان المجتمع المدني يتبلور عن طريق تعدد الفئات والمصالح والقيم. ومن هنا يحتاج الى مجموعة مشتركة من القيم المعتدلة والمناسبة والمتقاطعة. وعلى هذ ا فان السعي لاقامة مجتمع مدني قائم على مركز مشترك واتحاد شديد ومستمر، يفضي الى القضاء على الحرية وبقية القيم السياسية للمجتمع المدني.[١]

وتدل وجهات نظر المعارضين لدور الايديولوجية في السياسة على ما يلي:

أولاً: رغم ان الايديولوجية تحدد الاهداف السياسية، ولكن اعتبار الايديولوجية يكون موضع شك اذا لم تنطبق تلك الاهداف على الحقائق واذا اظهر الواقع الاجتماعي عدم امكانية بلوغ تلك الاهداف. ومن هنا فان عرض صور عامة يزرع الامل في حالة عدم انتهائه الى النزعة الذهنية والانفصال عن الظروف والامكانات المتوفرة.

ثانياً: ان (المقبولية) هي من الشروط الحتمية والضرورية لنجاح السياسة الايديولوجية، ولا تفرض الايديولوجية على اية فئة اذا كان هناك قبول عام وقاعدة فكرية، أما اذا كان للايديولوجية دور عارض في المجتمع المدني، وكان ذلك لدى بعض الناس، كانت نظرة الناس لذلك على انها فرض ويكون دورها الاجتماعي في المجتمع سبباً للقيود.

---

(١) نفس المصدر.

ثالثاً: لقد اعتبرت الايديولوجيات عادة مخلة بالنظام القائم بسبب طرح الاهداف، ولهذا كان المعارضون للتغييرات الحادة والثورات يسعون من خلال إبعاد الايديولوجية ـ خاصة اذا كانت لها دعوة عامة ـ الى ابقاء الحالة القائمة واحلال الاصلاح محل الثورة بوصفه طريقاً عقلانياً[1].

لقد شهد القرن العشرون ثورات مستلهمة من الايديولوجية وأراد معارضو الثورة الانتقام من الايديولوجية فقالوا:

قامت الايديولوجية السياسية في ذروة طغيانها أحياناً بالقضاء على المؤسسات والتقاليد والقيم السائدة بأبشع صورة. وفي الحقيقة ان من الصعب الاعتقاد بوجود ادنى وجه عقلاني في الاضطرابات الاجتماعية المستلهمة من الايديولوجية. والقول بان مثل هذا تغييرات هي طريق عقلاني لبلوغ التطور الاجتماعي المنشود، هو غير معقول بنفس الدرجة التي لا يعقل فيها اعتبار الهزة الارضية اسلوباً صحيحاً لايجاد بحيرة[2].

ان البراهين التي قدمها معارضو السياسة الايديولوجية، تشهد على أنهم اعتبروا بعض الايديولوجيات غير صحيحة او انها فاشلة في ساحة العمل، فرفضوا دخول كل ايديولوجية في المجال السياسي واعتزموا الخروج بحكم عام.

ان رفض السياسة الايديولوجية وإن جاء في اطار التحليل والاستدلال، لكنه وبلا شك من الآثار السياسية والاجتماعية للمجتمعات الغربية، واتسم مسير هذه المجتمعات في العقود الاخيرة بالنزعة نحو الاهداف القريبة بدلاً من

---

(١) ماركوزه وبوبر، الثورة أم الاصلاح.

(٢) بي اج، بارتريج، السياسة، الفلسفة، الايديولوجية: ص ٨٨.

الاهداف العامة، واهداف من هذا النوع متغيرة لعوامل مثل مطالب ومصالح فئات خاصة، ولا مجال في مسير هذه التغييرات للاهداف الثابتة والقيم الخالدة، وحسب تعبير احد الباحثين الغربيين:

ان الاعتقاد السائد في انجلترا وامريكا اليوم بشأن علم السياسة هو: الاعتقاد بأن جوهر السياسة الديمقراطية، ليس الا العثور على الانسجام بين المطاليب والمصالح والقيم والاساليب التنافسية وبين الحياة المؤقتة المقرونة بتغير الاوضاع داخل المجتمع، ومن المؤكد ان هذه الخاصية كانت تكفي لاخراج الاصوات السياسية العامة والعلوم السياسية الشاملة من ساحة تلك المجتمعات[١].

ومن هذه الناحية قيل ان الظروف الراهنة، هي ظروف (الاخراج الايديولوجي) واحلال (الهندسة جزءً فجزءً) محله وينبغي في كل خطوة التفكير بالخطوة اللاحقة فقط والتخلي عن فكرة (انتهاء الحركة) و(نهاية الخطوات) والنظرة العامة، ومن الواجب الاعتماد على (الوفاق السياسي والاقتصادي) بدل (الوفاق والتفاهم الايديولوجي) والعمل على اساس (التطور جزءً فجزءً) والاهتمام بـ(الاهداف المحدودة) بغية بلوغها بصورة تامة.

ان المعيار العام للحكم بشأن مدى نجاح نظام اجتماعي ما ومدى اعتباره في تلك المجتمعات يتمثل في الابتكارات الاقتصادية والتكنولوجية المستمرة والنمو المضطرد للمصادر الاقتصادية والتصاعد المتنامي لمستوى الرفاه المادي، وتحدد هكذا اهداف معايير اتجاه ومنحى سياساتها، ولا تولي اهتماماً لمعيار آخر غيرها.

---

(١) نفس المصدر: ص ٨٥.

ويتنامى مسير (مكافحة الايديولوجية) في الدول الغربية حتى بات الآن من ابرز ملامح تلك المجتمعات، وقد تراجعت حتى الاحزاب والمنظمات السياسية ذات الطابع الايديولوجي الخاص عن مواقفها الايديولوجية بالتدريج وصار همها كسب المزيد من انصار والوصول الى السلطة[1]. ومتابعة هذا الموضوع ودراسة عوامله ليست له علاقة بموضوع بحثنا.

الحاجة الى الفكر والايديولوجية في الدولة والسياسة

والآن جاء دور دراسة السؤال التالي: ما هو دور الايديولوجية على صعيد السياسة وادارة الدولة؟ وماهو الخلل الذي يحصل نتيجة الغائها؟

يتضح اتجاه حياة الناس من خلال القيم والاهداف التي يؤمنون بها، والحياة البشرية رهينة بالاجوبة الواضحة على الاسئلة القيمية من قبيل: ماذا يعني كمال الانسان؟ ما هي الخطوط الاساسية وما هي طرق بلوغ هذا الكمال؟ وهذا مرتكز بحاجة الى تحديد ما هو واجب وما هو محظور وماهو حسن وما هو سيء وتحديد الاهداف والوسائل والمشكلات والحلول والمسؤوليات والتكاليف.

والايديولوجيا ليست الا اطروحة شاملة ومنسجمة ونظرية عامة لاشباع هذه الحاجة.

ومن السذاجة ان ننظر الى (الرفاه) او (الوفاق السياسي) كبديل لـ(الايديولوجية) للتهرب من الاجابة على تلك الاسئلة الاساسية والحاجات الضرورية، لان هذا الاستبدال يعني عدم الاكتراث بكثير من النواقص، فمثلاً

---

(١) احمد نقيب زاده، السياسة والحكم في اوربا: ص ٧٥.

حين يرد الكلام بشأن الرفاه وينظر اليه بوصفه قيمة اساسية ويكون مبنىً لرسم السياسة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، يطرح على الفور السؤال التالي: هل ينبغي ان يكون مسير الدولة قائماً على تقديم الرفاه أم العدالة؟ وبعد الرد على هذا السؤال تختار الدولة نظريتها الاقتصادية. ويجب اللجوء الى الايديولوجية عند حصول تعارض بين العدالة بوصفها من اشمل الاهداف الاجتماعية وبين الحرية، وفي حل (تعارض القيم) بشكل عام.

ولهذا النوع من القضايا اهمية الى درجة بحيث ان بعض اصحاب الرأي في مجال الفكر السياسي قالوا:

ان اهم الاقسام السياسية لمجتمع صناعي حديث، هي الاقسام التي لها علاقة بمستوى الدخل القومي الذي يجب جمعه وانفاقه من قبل الدولة، او بالاهداف التي ينفق هذا الدخل لتحقيقها.

ويؤدي هذا الامر الى وقوع تقاطع بين (العدالة) و(الكفاءة) وبين (النظرة المصلحية) و(الحرية الخاصة) والتي تشكل الموضوع الاساسي للنزاعات السياسية اليومية[1].

ويجب ان تحدد كل دولة أهدافها وأن لا تكتفي بذكر الاهداف المشتركة الى حدما والتي تحظى بتأييد جميع الانظمة، مثل الحرية، العدالة، الأمن وامثالها، بل تطرح رأيها بشأن هذه المفاهيم وحدودها وفقاً لايديولوجيتها وأهدافها.

ان صورة (المجتمع المثالي) او المدينة الفاضلة هو تطلع آخر من الايديولوجية.

---

(١) ويراسته آنتوني كوئينتن، الفلسفة السياسية: ص ٢٦.

وبالامكان بالاضافة الى ذلك ان تلعب الايديولوجية أهم دور في الوفاق الاجتماعي لأن نوازع الدم والقومية والقبلية والوطنية وان كانت سائدة في المجتمعات الانسانية وكانت تقرّب ابناء البشر من بعضهم الآخر وكانت سبباً لسلسلة مُثُلٍ جماعية وحدّت المجتمع ووجهته، لكن النمو والتكامل العلمي والصناعي قد أضعف تلك الأواصر العاطفية الذي ادى الى تقوية النزعة الى (الفردية). ومن هنا فان الذي يؤثر في وحدة المجتمع وتوجيهه اليوم وفي المستقبل ويعطي هدفاً مشتركاً ويكون معياراً للخير والشر هو فلسفة حياة اختيارية واعية مزودة بالمنطق وتحمل اهدافاً، اي ايديولوجية شاملة وكاملة.

ولقد اوضح مفكرو العلوم الاجتماعية، ضرورة الانتماء الى (فلسفة عملية منسجمة) بالشكل التالي:

الحقيقة هي ان هناك حاجة الى فلسفة عملية، ويضطر الانسان في الوقت الراهن بصورة اكثر جدية من الانسان بالامس الى ادراك موقفه وموقعه في العالم، ومن اجل ان يعيش حياة مريحة فانه يضطر الى التكيف مع العالم الذي يعيش فيه، لانه لم يعد يتمكن ان يشعر بالراحة عن طريق تصديق العرف والعادات وتعصبات البيئة. وحقيقة الامر هو افتقاره الى مستقر خلافاً لاسلافه، كما ان مجتمعه في حالة تغير وتطور بصورة أسرع مما مضى، ولا يقتصر تصور الانسان الواعي المعاصر على ما متوفر لديه من علم بنفسه، وانما يشمل ما يريد ان يكون، ولا شك انه لا يدخل ضمن ما يريد ان يكون، وهو لا يستمد امنياته من العلم ولا من العلوم الاجتماعية، بل يستمدها بصورة مباشرة او غير مباشرة من فلسفة عملية سواء كانت هذه الفلسفة العملية ملتزمة بدين وميتافيزيقيا او لم تكن. وهكذا انسان لا يمكنه ان يعيش بغفلة ومن دون التفكير بالعاقبة، ويكون متأثراً

بالعادات ويلتزم بجميع التعصبات القائمة.

ويدفعه المجتمع الذي يعيش فيه الى انتقاد نفسه....

وتتمثل وظيفة الفلسفة العملية ربط مجموعة منظومة الاواصر والتناسب من (المباديء) بـ(الحكومة).

وظيفتها ان تقول ماذا ينبغي فعله لتحقيق تلك المباديء، وكيف ينبغي أن تنظم من اجل ان تقوم بهذا العمل[1].

ان هذه الحاجات والضرورات لا تعني أن الايديولوجيات المطروحة في القرون الاخيرة يمكنها ان تؤدي دور فلسفة عملية منسجمة وتقنع البشر في الرد على الاسئلة ونقاط الغموض، بل بالعكس ان حيرة البشر حالياً وظهور وزوال الايديولوجيات المختلفة هي شاهد على عدم نجاحها. وقد دفعت هذه التجارب غير الناجحة البعض الى معارضة السياسة الايديولوجية او محاربة الايديولوجية، وأدى هذا الخطأ بهم الى التفكير بالتخلي عن الايديولوجية لعدم تحقق النتائج المطلوبة من الاختبار السياسي والاجتماعي الذي مرّت به الايديولوجيات في القرن الاخير، والحال انه ينبغي النظر بشك او انكار الى الايديولوجيات التي اختبرت بعد القبول بمقدمة هذا الاستدلال، وعدم تعميم عدم نجاحها على الايديولوجيات الاخرى.

---

(١) جان بلامناتس، مقالة (تطبيق النظرية السياسية) ص ٥٨ ـ ٦٣.

١ ـ الحاجة الى الأيديولوجية الدينية

ما هي الايديولوجية التي بالامكان ان تكون سنداً للدولة وتحدد من خلال طرح مشروع عام وشامل، منحى نشاط الدولة وأهدافها؟

وتواجه الايديولوجيات البشرية التي تنبثق من عقل الانسان وتدبيره مشاكل في طرح هذا المشروع الشامل، لانه يجب في الخطوة الاولى اثبات الادعاء القائل: ان الانسان يستطيع ان يضع خطة عامة لجميع شؤون حياته وان فكر البشر له احاطة بمجموع مصالح الحياة.

وهناك نقاط غامضة جمة تواجه المفكرين في هذا الصدد وثمة اختلافات كثيرة فيما بينهم حتى في أبسط المباني النظرية الايديولوجية، مثل ماهية السعادة، والوسيلة التي يمكن بها بلوغ ذلك، وينبع اختلاف وجهات النظر هذا من الجهل بقابليات البشر وقدراته.

ثم أنّ الحياة الاجتماعية تجعل الانسان عرضة لآلاف القضايا والمشاكل، ولا يمكنه في حياة كهذه ان يفكر ويقرر ويعمل لوحده فيما يتصل بسعادته، لأن سعادته واهدافه ومعاييره في مجال الخير والشر ووسائله واساليبه ممزوجة بسعادة الآخرين واساليبهم واهدافهم ومعاييرهم في الخير والشر.

واضافة الى هذه المشكلات الفردية والاجتماعية، يواجه الانسان مشكلة اخرى وهي الجهل بمصيره، لأن العقل على اساس الايمان بالحياة الاخروية

الابدية، ليست لديه تجربة ازاء الحياة بعد الدنيا، وهو عاجز عن التنسيق بين مستقبله الخالد وبين تخطيطه للحياة الدنيا، كما ان هناك ارتباطاً بين الحياة الدنيوية والحياة الاخروية الى درجة بحيث أن السعادة في تلك الحياة تتحقق من خلال الجد والجهد في هذه الحياة. فالحياة الجسمانية والروحانية تؤثران في احداهما الاخرى ولا يمكن تجاهل تأثير السلوك على البناء النفسي للناس.

وبالنظر الى هذا الغموض والمشكلات الفكرية عجزت الايديولوجية البشرية في ان تطمئن الناس وتقنعهم، بل بالعكس كانت مدعاة للتحير.

ولما كانت الايديولوجية من ضروريات الحياة الاجتماعية، وبعد الاذعان بعجز البشر عن طرح ايديولوجية كاملة وشاملة، يبقى امامنا امّا القول بأن الانسان محكوم بالعيش متحيراً وأن لا طريق لنجاته من الحيرة او إن كانت لدينا رؤية اخرى للوجود والخلق ورفضنا وجود نقص وفراغ في نظام الوجود، فعلينا أن نعترف ان هذه الحاجة الضرورية للبشر قد أشبعت من افق أوسع من العقل، حيث يرسم (الوحي) الخطوط العامة لحركة البشر ـ الشريعة ـ.

لقد أوضح ابن سينا حاجة الانسان الى الشريعة الالهية التي يتولى النبي بيانها بما يلي:

ان الحاجة الى النبي والمبيّن لشريعة الله والايديولوجية الانسانية، في بقاء النوع الانساني وفي بلوغ الانسان كماله الوجودي الانساني، هي اكثر بكثير من الحاجة الى انماء الشعر على الحاجبين وتقعير أسفل القدمين والمنافع الاخرى من هذا القبيل والتي تنحصر فائدتها في بقاء النوع الانساني، من دون ان توجب ضرورة بقاء النوع.[1]

---

(١) ابو علي سينا، النجاة: ص ٣٠٤

ونتيجة هذا المبحث حسب تعبير المفكر الاسلامي الشهيد المطهري هي:

ينبغي القول في ضوء القابليات الفردية والاجتماعية لدى الانسان، وتعقيد العلاقات الاجتماعية للانسان وعدم اتضاح نهاية السير التكاملي للانسان، أن ما طرحه الفلاسفة والمفكرون الاجتماعيون من ايديولوجيات، ليس الا ضلال وحيرة. وليس امام الانسان من حيث امتلاك الايديولوجية الا طريق واحد، وهو الايديولوجية عن طريق الوحي. واذا لم نقبل بالايديولوجية عن طريق الوحي، فعلينا ان نقبل ان الانسان يفتقر الى الايديولوجية.

ويعترف المفكرون حالياً بأن رسم خط السير المستقبلي للبشر بواسطة الايديولوجيات البشرية لا يمكن ان يتم الا على شكل (منزل فمنزل) اي ان المنزل اللاحق لا يمكن تحديده (حسب زعمهم) الا في المنزل الذي يسبقه، وليس ثمة وضوح لاماكن المنازل اللاحقة وما هو المنزل النهائي، وهل هناك منزل أخير أم لا. ان ما تؤول اليه هكذا ايديولوجيات هو أمر واضح[1].

ويمكن تقديم ثلاثة آراء حول اتجاه الايديولوجيا الالهية ودورها الاجتماعي وهي:

الرأي الأول: الشريعة، قانون النظم الاجتماعي

ان الحاجة الى الشريعة، ليس الا حاجة الى القانون، والقانون هو من ضروريات الحياة الاجتماعية ومن دونه لا تستمر الحياة الاجتماعية. ويترتب على عدم وجود القانون في المجتمع حصول فوضى واضطراب النظام الاجتماعي

---

(١) مرتضى المطهري، الرؤية الكونية الاسلامية: ص ١٧٦.

ولا تشبع هذه الحاجة الضرورية في الحياة الاجتماعية إلّا عن طريق الشـريعة حيث يُحال دون اضطراب المجتمع .

نقد ودراسة

اذا كان المؤمّل من الشريعة وأهلية الدين اقرار النظام الاجتماعي فان من الواضح ان الايديولوجيات البشرية والحكومات غير الدينية غير عـاجزة عـن قضاء هذه الحاجة وان بامكانها جبران حالة فقدان النظام ولن تكون هناك مشكلة في احلال (الايديولوجية البشرية) محل (الشريعة الالهية).

وفي هذا الصدد يقول الفيلسوف الاسلامي الكبير، الخواجة نصير الديـن الطوسي:

اعلم ان الأمر ليس كما قال ابن سينا من ان هناك حاجة للشريعة لتـنظيم العلاقات الاجتماعية وأن وضع المجتمع يتعرض الى الخلل من دونها ولا يمكن للانسان أن يحيا من دونها (الشريعة) .... لأن من الممكن ان يقوم الانسان من خلال اختيار نمط سياسي وقانون بشري بتنظيم العلاقات الاجتماعية والحيلولة دون وقوع اضطراب، أو يعمل على استتباب النظم الاجتماعي باستخدام القوة[١].

وهذا لا يعني بالطبع ان بامكان القانون البشري ان يحمل جميع الخصائص اللازمة التي تتوفر في القانون الشامل، لأن المصالح الخاصة للمقنين هـي مـن العقبات الكبيرة في ادراك الحقيقة. ومن هنا اقترح بعض المفكرين مثل افلاطون تشكيل (حكومة الفلاسفة) بغية التقليل من تأثير هكذا عقبات وقالوا في معرض

---

(١) الخواجه نصير الدين الطوسي، شرح الاشارات، ج ٣ ص ٣٧٤.

وصفهم انهم لا يولون اهتماماً للّذات المادية وجمع الثروة ويتحلون باخلاق كريمة وعدالة[1].

ورغم تأكيد جان جاك روسو على الديمقراطية فانه يؤكد على ان على البشر ان ينال (افضل قانون)، وتشخيص هكذا كانن هو في وسع من يتمتع بأرقى عقل وله احاطة بجميع ميول البشر ونزعاتهم، من دون ان يكون مقيداً بها[2].

الرأي الثاني: الشريعة، قانون تهذيب النفس

ان الحاجة الى الايديولوجية الالهية هي حاجة الى طريقة العلاقة بمبدأ الخلق وتهذيب النفس، ولقد بذل حاملوا الشريعة جهوداً من اجل الارتقاء بالمستوى الروحي للناس، لأن عقل الانسان غير عاجز عن طرح طريقة للحياة الاجتماعية وبالامكان بمساعدة ذلك الحصول على القانون المطلوب.

وفي هذا الصدد قال بعض الكتّاب المسلمين: ان استدلال ابن سينا في النبوة والشريعة يتعلق بأمرين: احدهما وجوب القانون والآخر الحاجة الى تشريع القوانين من قبل الله. وهو يرى (ان المجتمع بحاجة الى القانون الالهي والشريعة لأن الانسان مفطور على الحياة الاجتماعية ويحصل تعارض بين الافراد نتيجة المساعي الاجتماعية يفضي الى خلل في النظام الاجتماعي).

ولا نقاش في الامر الأول (الحاجة الى القانون)، أما في الامر الثاني فيطرح السؤال التالي وهو ألا يكفي عقل الانسان لوضع القوانين؟ والجواب هو:

---

(١) افلاطون، الجمهورية ص ١٥٢.

(٢) جان جاك روسو، ١.

لا يكفي استدلال ابن سينا لوجوب القوانين الشرعية، لان عقل الاسان يقدر على ادراك المصالح الخاصة والنوعية ومع مرور الزمن تتكامل تجاربه في وضع القوانين، الا ان هذه المسألة لا تستلزم نفي الشرائع، لان فائدة الشرائع لا تنحصر بالاتيان بقوانين الحياة المادية ومن المسلّم به هو أن النواحي الروحية وتهذيب النفوس وعلاقة الانسان بعالم القدس تحتل الاولوية في اهتمام الانبياء، ولا يوجد لدينا دليل مؤكد على وجود القوانين الاجتماعية (السياسية، المدنية والجزائية) في كافة الشرائع السابقة، لأنه حسبما قيل، ان الاديان كانت تهتم بمجال آخر، وكان الانبياء يؤكدون على الناحية المعنوية والروحية[١].

نقد ودراسة

تتضمن وجهة النظر هذه آراء مختلفة ـ وبغض النظر عن استدلال ابن سينا والذي سنتطرق اليه على حدة ـ تجدر دراستها من زوايا مختلفة:

١ ـ ان العقل مكتفٍ ذاتياً في تشخيص المصالح الفردية والاجتماعية: وهذه النظرية هي اساس كافة الايديولوجيات البشرية، ولكن كيف يمكن اعتبار الفكر البشري مكتفٍ ذاتياً، والحال ان مقيد بقيود كثيرة؟ ألا تبطل هذه النظرية اذا اخذت بنظر الاعتبار سعة الحاجات وتنوعها وعدم الاحاطة بكل الابعاد المادية والمعنوية للانسان واعترافه بعجزه وجهله في حل كثير من مشكلات الحياة وغير ذلك؟ ان تفصيل هذا المبحث ينبغي متابعته في (فلسفة الحقوق).

---

(١) كاظم مدير شانچى، مقدمة شرح جمل العلم والعمل، ص ٣٣ ـ ٣٦.

٢ـ ان النواحي الروحية وتهذيب النفوس تحتل الاولوية في اهتمام الانبياء، واذا كانوا أبدوا وجهات نظر بشأن شؤون الحياة فذلك تطفّل: لا يمكن الاستناد الى الكتب السماوية الماضية لدراسة هذا الادعاء وفي دراسة اهداف الانبياء واعمالهم وذلك بالنظر لما وقع من تحريف فيها. وعليه فان القرآن الكريم هو الطريق الوحيد لمعرفة الانبياء بصورة صحيحة حيث بالامكان الاستناد اليه بوصفه سند صحيح.

لقد تم في القرآن الكريم تبيين فلسفة تشريع الدين وبعثة الانبياء بالشكل التالي:

﴿**كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه**﴾[1]، وعلى ضوء هذه الآية تولى الانبياء من خلال عرض القوانين الالهية، ايجاد نظام اجتماعي سليم متّزن، وكانت بعثة الانبياء طبقاً لضرورة اجتماعية.

كما قال القرآن الكريم بشأن الانبياء:

﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط**﴾[2] وفي هذه الآية ذكرت العدالة بصفتها فلسفة الرسالة وبعثة الانبياء.

وبالنظر لوضوح اتجاه رسالة الانبياء، كل الانبياء في هذه الآيات فكيف يمكن اعتبار الانبياء انصرفوا عن عرض انموذج اجتماعي وقوانين سياسية ومدنية واقتصادية، وأنّ اتجاه الاديان ينحصر في العلاقة مع عالم القدس؟! وهل

---

(١) البقرة (٢) الآية ٢١٣.

(٢) الحديد (٥٧) الآية ٢٥.

يمكن أن تأتي شريعة ودين لرفع اختلاف الناس، من دون ان تكون فيه قوانين اجتماعية وحقوقية، يسبب فقدانها وقوع تعارض وتعدي؟

وهل ان بالامكان ان يخلو كتاب جعل بين ايدي الانبياء والناس من اجل ان يسود القسط في المجتمع، من مقررات اجتماعية؟

وهذا لا يعني بالطبع ان هدف الانبياء، كان هدفاً اجتماعياً فقط وان اهتمامهم لم يتعد التوحيد الاجتماعي، الى التوحيد النظري والعلاقة بعالم القدس، وأنهم لم يعتبروا ذلك هدفاً نهائياً لهم ولمجتمعهم، وانما لم يكن اهتمامهم بالأهداف المعنوية، مدعاة لعدم اعتنائهم بقضايا الحياة.

وبما أن التقنين وفقاً لمنطق القرآن هو من حق الله وحده فان الانبياء لم يقبلوا بأي قانون غير القانون الذي يبلّغ من قبل الله (تأسيساً أو امضاءً). لقد كان الانسان طيلة تاريخه بحاجة الى القانون، كما ان الحياة الاجتماعية لا تدوم من دون مجموعة من القوانين الاجتماعية، فكيف عاش الانبياء واتباعهم؟ ألم يلتزموا بقانون وخاصة في فترة توليهم السلطة السياسية والاجتماعية؟ ألم يكن لديهم اهتمام بالقوانين الاجتماعية بشكل عام؟ أم أنهم كانوا يعملون في مناطقهم وعصورهم طبقاً لقوانين وضعها الانسان ؟ أم كانوا يعملون بالقوانين الالهية في اطار احتياجات وظروف عصورهم؟

ان الفرضية الأُولى والثانية غير مقبولتان، لأن سيرة الانبياء، وأهدافهم تتعارض مع الاحتمال الثاني. والفرضية الثانية تتعارض مع الايمان بالربوبية التشريعية لله تعالى ، لأن الرؤية التوحيدية لا تسمح بالقبول بقوانين غير إلٰهية:

﴿ان الحكم الا لله ، له الحكم ، فالحكم لله العلي الكبير ، وما اختلفتم فيه من

شيء فحكمه الى الله﴾[1].

وفي القرآن ذمّ للذين يقومون بوضع القوانين من تلقاء انفسهم، كقوله بشأن المشركين الذين صنّفوا حسب ذوقهم المأكولات الى مأكولات محللة واخرى محرمة:

﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً قل الله اذن لكم أم على الله تفترون﴾[2].

وكما ان (الدين الاسلامي يتضمن مقررات في جميع مجالات حياة الانسان) وهي أمر واضح وقد اشار اليه مؤلف هذا الكتاب فهل بالامكان القول بأن الاديان والشرائع السابقة كانت تفتقد الى القوانين الاجتماعية والحقوقية والمدنية وغيرها وأنّ الاهتمام بمختلف أبعاد حياة الانسان هو مما يختص به الاسلام وقد انصب اهتمام الانبياء السابقين على قضية علاقة الناس بعالم القدس؟ ان الالتزام بهذا الكلام معناه أنّ الشريعة الاسلامية منفصلة تماماً عن الشرائع السابقة، في حين ان الاسلام من منظار القرآن يشمل المقررات والشرائع السابقة:

﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي اوحينا اليك وما وصّينا به ابراهيم وموسى وعيسى...﴾[3]

---

(١) الانعام (٦) الآية ٥٧، القصص (٢٨) الآية ٧٠، المؤمنون (٢٣) الآية ١٢، الشورى (٤٢) الآية ١٠.

(٢) يونس (١٠) الآية ٥٩، الانعام (٦) الآيات ١٣٦، ١٤٤، ١٤٨، ١٥٠، النحل (١٦) الآية ٣٥ و١١٦، الكهف (١٨) الآية ١٥.

(٣) الشورى (٤٢) الآية ١٤.

يستفاد من هذه الآية أنّ نوحاً وابراهيم وموسى وعيسى على نبينا وآله وعليهم السلام ، كانت لديهم (شريعة) وأن اهم ما موجود في القوانين الاسلامية كان موجوداً في الشرائع الماضية بما يتناسب والزمن[1].

الرأي الثالث: الشريعة، قانون الكمال الحقيقي للانسان

ان الحاجة الى الايديولوجية الالهية، هي حاجة الى قوانين تؤمّن الكمال الحقيقي للانسان، لأن الانسان كائن أبدي ولا ينحصر تأثير سلوكه في اطار الحياة الاجتماعية والدنيوية، ومن هنا يحتاج الى ارقى مراحل الكمال في مختلف ابعاد الحياة الفردية والاجتماعية.

ان البراهين التي طرحها الفلاسفة الاسلاميون في ضرورة الشريعة تدخل في هذا المنظار، ويمثل برهان ابن سينا الذي اشير اليه سابقاً تبييناً لهذه النظرية.

وبعد ان يبين ابن سينا في (نمط التاسع) من (الاشارات والتنبيهات)، المقام المعنوي للانسان (مقامات العارفين)، يذكر ذلك البرهان ويجعله مرحلة من البحث في مراحل الكمال الاخروي للانسان.

ويدل ترتيب بحث ابي علي على أن محور استدلاله هو تأمين الحياة السعيدة للانسان، ويطرح الحاجة الى الشريعة والقانون من هذه الزاوية. وفيما يلي نشير الى روح استدلاله:

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ١٨، ص ٢٨.

ان الانسان هو كائن دائمي يتحرك نحو هدفه النهائي، اي المعاد. وبما ان بلوغ الهدف يتحقق من دون التحرك في الطريق، وعليه كانت هناك ضرورة لمعرفة المسير الذي يوصل الانسان الى هدفه النهائي، كما ان معرفة المسير يتطلب معرفة المرشد الالهي[1].

وعلى ضوء هذا التحليل يوضح الخواجة نصير الدين الطوسي، كلام ابن سينا ويضيف قائلاً:

ثم اعلم انّ جميع ما ذكره الشيخ من امور النبوة والشريعة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به، انما هي امور لا يكمل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم من المعاش والمعاد الا بها)[2].

ان هكذا استنتاج لمكانة الدين والشريعة في حياة الانسان، ينطبق تماماً مع نظرة القرآن الى الدين، اضافة الى استناده الى الاستدلال العقلي وتأييده من قبل عامة الفلاسفة والمتكلمين الاسلاميين.

ان اختلاف الناس فيما بينهم، في المنظار القرآني يعرّض المجتمع الانساني الى السقوط ويضيع حقوق الافراد، ولذلك فان وجود النظام الاجتماعي يتطلب وجود القانون، والقانون الذي يمكنه عرض انموذج كامل للعلاقات الاجتماعية، يعلن من قبل الانبياء:

﴿كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس في ما اختلفوا فيه﴾[3]

---

(١) جوادي آملي، مقالة (موقف ابن سينا تجاه النبوة).

(٢) الخواجة نصير الدين الطوسي، شرح الاشارات ج ٣ ص ٣٧٤.

(٣) البقرة (٢) الآية ٢١٣.

وفي تفسير هذه الآية وعلى ضوء آيات اخرى، يقول العلامة الطباطبائي:

ومن هنا يعلم أن قريحة الاستخدام في الإنسان بانضمامها إلى الاختلاف الضروري بين الأفراد من حيث الخلقة ومنطقة الحياة والعادات والأخلاق المستندة إلى ذلك، وإنتاج ذلك للاختلاف الضروري من حيث القوة والضعف يؤدي إلى الاختلاف والانحراف عن ما يقتضيه الاجتماع الصالح من العدل الاجتماعي، فيستفيد القوي من الضعيف أكثر مما يفيده، وينتفع الغالب من المغلوب من غير أن ينفعه ويقابله الضعيف المغلوب ما دام ضعيفاً مغلوباً بالحيلة والمكيدة والخدعة، فإذا قوي وغلب قابل ظالمه بأشد الانتقام، فكان بروز الاختلاف مؤدياً إلى الهرج والمرج، و داعياً إلى هلاك الإنسانية، وفناء الفطرة، وبطلان السعادة.[1]

ان الايديولوجية الالهية وفقاً للرأي الثالث، لا تهتم بالبعد المعنوي للانسان فقط ولا بالحياة الاجتماعية فقط، انما تعرّف الدين كما يلي:

فالدين الإلهي هو السبب الوحيد لسعادة هذا النوع الإنساني، والمصلح لأمر حياته، يصلح الفطرة بالفطرة ويعدل قواها المختلفة عند طغيانها، وينظم للإنسان سلك حياته الدنيوية والأخروية، والمادية والمعنوية، فهذا إجمال تاريخ حياة هذا النوع الحياة الاجتماعية والدينية على ما تعطيه هذه الآية الشريفة.[2]

ومن هنا فانه ليس بالامكان فصل الدين عن الابعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية للبشر، وانما الدين في اصطلاح القرآن هو القانون الاجتماعي الذي

---

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان ج ٢ ص ١١٨ ـ ١٢٠.

(٢) نفس المصدر ص ١٣٠.

يقوم تارة على اساس الحق والفطرة (الاسلام)، وتارة ينحرف عنها:

ان الدين في عرف القرآن، هو السنّة الاجتماعية الدائـرة فـي المـجتمع، والسنن الاجتماعية اما دين حق فطري، وهو الاسلام او دين منحرف عن الدين الحق وسبيل الله عوجاً.[1]

---

(١) نفس المصدر ج ١٠ ص ١٨٩.

٢ ـ المفكرون الاسلاميون والتضامن بين الدين والدولة

ان لموضوع العلاقة بين الدين والدولة، والرابطة بين الشريعة والسياسة، سابقة ممتدة في مؤلفات المفكرين الاسلاميين. وبالرغم من ان بالامكان دراسة هذا المبحث في حدود الشريعة الاسلامية ـ وهو ما سنأتي عليه في الفصل الثاني ـ إلا ان اجروا دراسات للقضية في اطار مستويات أوسع وبرؤية اكثر سعة. وهذا ما نتناوله على وجه الاجمال في هذا المبحث.

١ ـ الفارابي

يعد الفارابي من أوائل الحكماء المسلمين الذين قاموا بدراسات في مؤلفاتهم في مباحث السياسة والحكومة، وحاول عرض انموذج للمدينة الفاضلة.

ففي كتاب (السياسة المدينة) شرح الفارابي النظام الاجتماعي للمدينة الفاضلة بعد ذكر مبادئها. وهو يرى ان نظام المدينة الفاضلة يقوم على قاعدة الوحي وعن هذا الطريق فقط يمكن معرفة كمال الانسان وطريق الوصول اليه.

وخلاصة استدلاله في هذا الصدد هي: بما انّ الهدف من خلق الانسان هو

بلوغه السعادة النهائية، فلذلك عليه في البداية ولغرض أن ينال هذا الهدف، أن يعرف السعادة ويضعها نصب عينيه، ومن ثم يعي الأعمال التي تجعله سعيداً ليقف عبر انجازها في المسار الذي يسير به نحو هدفه.

ونظراً لأن الناس لا يتحلون بأجمعهم بالقدرة على معرفة هذين الأمرين وعجز فطرتهم على تلبيتهما لذلك فانهم بحاجة الى المعلم والمرشد في هذا الاتجاه، وبطبيعة الحال لا قدرة لأي كان على التصدي لمهمة الارشاد، وان امتلك البعض القدرة على الارشاد في بعض المجالات، لكنهم بحاجة إلى المرشد في مجالات اخرى، اذن لا بدّ من أن يقصدوا من لا حاجة به للآخرين في أيٍّ من الأبعاد، وتتوفر لديه كافة العلوم والمعارف، ويكون غنياً عن ارشاد واعانة الآخرين. ولابد لهذا القائد والدليل أن يكون واعياً بالقضايا التي تطرأ بالتدريج وله القدرة أيضاً على ارشاد الآخرين والأخذ بأيديهم نحو سعادتهم. وان مثل هذا القدرة العظيمة في المعلم والعمل وانما تحصل لدى ذوي الاطباع السامية فقط الذين يتجاوزون مرحلة «العقل المنفعل» ويكونون قد انتقلوا من «العقل المستفاد» الى «العقل الفعال» وعليهم ينزل الوحي الالهي.[1]

ويصف الفارابي الشخصية التي تحمل هذه الخصائص بـ(الرئيس الاول) ويقول: انّ الذين يعيشون في ظل هذا القائد سيكونون فضلاء وسعداء، والامة التي تمتلك مثل هذا القائد هي انّه فاضلة، والمجتمع الذي يلتفت حول هذا الزعيم ويتحرك حول محوريته هو المدينة الفاضلة، واذا لم يعثر على مثل هذا الانسان في كلّ عصر، لا بدّ من العمل بالشريعة والايديولوجية التي جاء بها ويدار المجتمع وفقاً لتعاليمه.

---

(١) الفارابي، السياسة المدينة ص ٧٨ و٨١.

وفي هذا التحليل قام الفارابي بشرح ملامح المدينة الفاضلة ورسم هيكلها السياسي، وأوضح وجهات نظره فيما يتعلق برئيس الدولة والمقررات الاجتماعية بصورة صحيحة. وفي هذا الانموذج تحمل الحكومة المثالية والسياسة طابعاً عقائدياً ودينياً وهي تطرح وتمارس بواسطة الناس الربانيين بغية ايصال المجتمع الانساني الى الكمال.

واضافة الى تعريف الامة الفاضلة والمدينة الفاضلة قام الفارابي في مؤلّف آخر له بتعريف (السياسة الفاضلة) وقال: ان السياسة الفاضلة هي السياسة التي ترتقي بالسياسي الى أسمى الفضائل وأكثرها وتبلغ بأبناء الامة الى أسمى القيم والكمالات في الحياة في هذا العالم وما بعده، وفي ظل هذه السياسة يعيش الناس أفضل الظروف المادية ويبلغون أقصى مراحل الكمال من الناحية المعنوية والروحية وفي ذلك السعادة الاخروية الدائمة. وبهذه السياسة تتحقق أكثر أنواع الحياة الانسانية طهارة وهناء.[١]

وبناءً على هذا يعتبر الفارابي الشريعة والسياسة وجهين لحقيقة واحدة، فالشريعة تعبّر عن الوحي، والسياسة في المدينة الفاضلة هي مظهر عيني لتلك الشريعة.

والسياسة في الدولة المثالية للفارابي لها قيمة واعتبار اذا كانت قائمة على اساس الشريعة ومن اجل بلوغ أهدافها. ولهذا يصرح قائلاً: تختلف حقيقة وجوهر السياسة الفاضلة مع سائر السياسات التي تسمى بالسياسات الجاهلة ـ، وحيث لا وجود لأي قدر مشترك بين هذين النوعين من السياسة، فقد أطلق اسم السياسة عليهما من قبيل الاشتراك اللفظي.

---

(١) الفارابي، الفصول المنتزعة، ص ٩٢.

٢ ـ ابن سينا

يرى ابن سينا ان الشريعة والايديولوجية الالهية ضرورية بسبب حاجة المجتمع الانساني الى القانون. وعليه فان بعهدة الدين تنظيم العلاقات الاجتماعية على صعيد الاقتصاد والسياسة والحقوق والثقافة، وأن عدم عرض نظرية النظام الاجتماعي وسياسة المجتمع من قبل خالق الكون، لا ينسجم مع النظام الاحسن للخلق.

وعلى هذا الاساس لم يترك عرض القانون والايديولوجية مهملاً في نظام الخلق، ولم يوضع على عاتق الانسان الذي لا يمتلك القدرة على تدوين برنامج كامل شامل، بل هناك اشباع لهذه الحاجة الحساسة والمصيرية بالشريعة التي عرضها النبي انموذجاً لحياة البشر.

وأشار أبو علي في هذا المبحث الى مختلف حاجات المجتمع الانساني من قبيل القوانين الحقوقية والاقتصادية موضحاً وجود اسس واركان هذه القوانين في الشريعة، ولما كان تنفيذ هذا القانون غير ممكن من دون منفّذ ومسؤول كفوء، فانه تناول بالبحث فيما يتصل بمسؤول اجراء الشريعة (الخليفة والامام) معتبراً ان من بين واجباته اقرار الجزاء والعقوبة لمن لا يحترم قانون الشريعة ويتهاون به على صعيد العمل[١].

ان فصل الدين عن السياسة وفقاً لمبنى الفلسفة السياسية للشيخ الرئيس هي امر لا يمكن افتراضه، لأن الدين المفصول عن السياسة طبقاً للتعريف الذي طرحه للدين والشريعة وما بيّنه من فلسفة لضرورة الايديولوجية الالهية، يعني الدين بمعزل عن الدين، لأن الدين هو نظرية الحياة السعيدة للانسان.

---

(١) ابن سينا، الشفاء، الالهيات ص ٤٥١ ـ ٤٥٤.

٣ ـ الغزالي

للغزالي رأي خاص في تعريف (العلوم الدينية) وتحديد دائرتها. فهو يرى ان علم الدين هو العلم الذي يرتبط مباشرة بالابعاد الروحية للانسان وعالم الآخرة. وهكذا فالدين برأيه ينحصر في العلم بعالم الآخرة. ويصنّف الغزالي علم الآخرة الى صنفين:

١ ـ علم المكاشفة.

٢ ـ علم المعاملة (اي العلم بصفات الروح وحالاتها).

أما بقية العلوم، حتى علم الاحكام الشرعية كالصلاة والصوم فانه يعتبرها علوماً دنيوية، لان هذه العلوم هي من اجل اعمار الدنيا، وان كان اعمار الدنيا مقدمة لاحياء الآخرة وتكون هذه العلوم في خدمة (علم الآخرة) بصورة غير مباشرة[١].

وعلى ضوء هذا التحليل والتصنيف فان الغزالي وان لم يعتبر العلم بالقوانين الاجتماعية والسياسة، جزء من علم الدين بيد أنه على أيّ حال يراه جزءً من الفقه ويعتقد ان الفقه يجب ان يعرض بواسطة النبي وصاحب الشريعة:

الفقه علم شرعي، مستفاد من النبوة[٢] وكلام الغزالي من خلال الأخذ بنظر الاعتبار الايضاحات الآنفة هو ما يلي:

خلقت الدنيا لتكون زاداً للآخرة، وبما انّ البشر يردون الامور الدنيوية مدججين بالأهواء، لذلك يقع الاختلاف والتنازع، وتبرز الحاجة للحاكم

(١) الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء، ج ١ ص ٦١ و٦٦.
(٢) الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء ج ١ ص ٦١ و٦٦.

لغرض تدبير الامور واقرار النظام، والحاكم بحاجة الى القانون لتحقيق هذا الهدف، والفقيه يختص بعلم الفقه، والعالم بقانون الشريعة والسياسة والمتبحر بمنهج القضاء بين الناس وتنظيم العلاقة بينهم، من هنا فالفقيه يرشد الحاكم ويوجهه الى منهجية ادارة المجتمع لتنتظم عبر هذه الوسيلة حياة الناس.)[1]

ويقول الغزالي أيضاً:

انّ نظام الدين بالمعرفة والعبادة، بيد انهما منوطان باستمرار الحياة الدنيوية وعلاقة المجتمع وأمنه، لذلك ما لم يسود الاستقرار والأمان على روح الانسان وممتلكاته ودياره لم يستتب للدين أمر ولا يرى الانسان توفيقاً في المعرفة والعبادة. اذن اتضح انّ نظام الدنيا لتأمين هذه المتطلبات شرط لنظام الدين.[2]

وتعرضت وجهة نظر الغزالي في تقسيم العلوم، الى نقد الباحثين، وانتقده الكثير كالفيض الكاشاني[3] والامام الخميني[4].

كما انه ليس بالامكان القبول، على ضوء المباحث المتقدمة، بتفسيره للدين، فهو قد حصر الدين في المسائل المتعلقة بالآخرة ونظر الى المقررات والقوانين الفقهية التي تنظم على اساس الوحي وهي علم شرعي، على أنها غير دينية!

ومع ذلك، فالسياسة والشريعة برأي الغزالي لا ينفكان، لأن السياسة هي

---

(١) نفس المصدر ص ٥٤.

(٢) محمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٩٨.

(٣) الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء ج ١ ص ٥٩.

(٤) الامام الخميني، الاربعون حديثاً ص ٢٩٥.

جزء من الاحكام الشرعية وهي من العلوم التي يجب تعليمها للناس بواسطة النبي، ويجب ان تستند الى الوحي كما هو الحال بالنسبة للاحكام الفردية مثل الصلاة والصوم.

٤ ـ الخواجة نصير الدين الطوسي

ان علم ادارة المجتمع هو قسم من اقسام الحكمة العملية، ومن هنا فقد تم بحثه من قبل بعض الحكماء كالخواجة نصير الدين الطوسي، في مبحث الحكمة العملية (أي العلم بوظائف الانسان وتكاليفه) وذلك بعد التكاليف الاخلاقية والعائلية.

ويرى المحقق الطوسي ان السياسة وتدبير المجتمع يتكون من خلال مثلث (الناموس)، (الحاكم) و(الدينار) فاذا اصبح هذا المثلث في مسير رشد الناس وما يليق بهم من كمال، سمّي ذلك بـ(السياسة الالهية). وتشير مباحثه الى ان الناموس يشكّل قاعدة السياسة، والناموس هو الايديولوجية الالهية المتصلة بينبوع الوحي.

يقول الخواجة في هذا الصدد: ان سياسة الجماعة هي تدبير الفرق المختلفة في ضوء القانون الذي وضعه الناموس الالهي... وبعض السياسات منوطة بالظروف من قبيل العقود والمعاملات، وبعضها الأحكام العقلية من قبيل تدبير الملك وترتيب المدينة، ولا توصل أي شخص الى القيام بأحد هذين النوعين من دون رجحان تمييز وفصل معرفة. اذن في تقدير الأوضاع تكون هناك حاجة الى شخص يكون ممتازاً بالالهام الالهي ليقودها. وسمّي هذا الشخص في عبارة

القدماء بـ(صاحب الناموس) وسمّيت أوضاع مقرراته بـ(الناموس الالهي) وسمّي في عبارة المحدّثين بـ(الشارع) وسمّيت أوضاعه بـ(الشريعة).[1]

واتباعاً للفارابي وابن سينا، اعتبر المحقق الطوسي ان السياسة ترتبط بالدين من ناحيتين: اولاً من ناحية أن الدين يعرض قانون السياسة ونموذج النظام الاجتماعي، وثانياً ان المجتمع والحكومة تتم ادارتها بواسطة فرد يمتاز عن الآخرين بتأييد من الله ويسمّى (الامام). وعى ضوء هذين المبنيين لا توجد سياسة منفصلة عن الدين في مرحلة النظريات الاجتماعية وليست ثمة فصل في هيكل المجتمع بين القيادة السياسية والقيادة الدينية.

يقول الخواجة:

تقع الحاجة في تقدير الاحكام الى شخص يكون متميزاً عن الآخرين بالتأييد الالهي كي يسهل تكميله، وهذا الشخص اسماه القدماء (ملك على الاطلاق) واحكامه (صناعة الملك) ويسمّى في مصطلح المحدثين (الامام) وفعله (الامامة)[2].

وكتب في موضع آخر يقول:

ان ملوكها (المدينة الفاضلة) وهم المدبّرين للعالم، يتصرفون في اوضاع النواميس ومصالح المعاش، وهي تصرفات تناسب الوقت والحال. وتكون بذلك سبباً لتعلق الدين والملك باحدهما الآخر، كما قال ملك وحكيم الفرس اردشير بابك: (الملك والدّين توأمان لا يتم احدهما الا بالآخر)، فالدين قاعدة والملك

---

(١) الخواجة نصير الدين الطوسي، الاخلاق الناصرية، ص ٢٥٣.

(٢) نفس المصدر ص ٢٥٨.

اركان، وكما ان الاساس يكون ضائعاً من دون ركن ويكون الركن خراباً من دون اساس، كذلك يكون الدين بلا ملك غير منتفع، والملك واه من دون دين[1].

ان تعابير المحقق الطوسي في مجال السياسة الايديولوجية لها جذور في تاريخ الفكر السياسي للفلاسفة المسلمين، وسار على هذا الاساس مفكرون مسلمون من قبله ومن بعده، كما استخدموا نفس هذه التعابير، فمثلاً قام الخواجة نظام الملك الذي ألّف كتاب (سياست نامه) تلبية لطلب ملكشاه السلجوقي بطرح العلاقة بين الدين والسياسة من هذه الزاوية، وقال:

يجب على الملك التحقيق في الدين واداء الفرائض واقامة السنّة والعمل باوامر الله تعالى[2].

واعتبر الخواجه نظام الملك هذه المعرفة مدعاة لانتظام الشؤون الاجتماعية وحفظ وحدة المجتمع واقرار العدالة.

وهو يرى ان السياسة يجب ان تكون في خدمة الدين وعلى الحكومات العمل وفق الشرع، وعليه فان من المثير للاستغراب قول البعض: ان الديانة بنظر الخواجة نظام الملك تكون في خدمة السياسة وشرعيتها[3].

وكتب الخواجه في موضع آخر يقول:

ان الدين هو احسن شيء لملك، لأن الملكية والدين مثل أخوين، كلما وقع اضطراب في السلطنة، حدث خلل في الدين وظهر ذوو الديانة السيئة والمفسدين

---

(١) نفس المصدر ص ٢٥٨.

(٢) الخواجة نظام الملك، سياست نامه (بالفارسية) ص ٦٢.

(٣) سيد جواد الطباطبائي، توضيح فلسفي لتاريخ الفكر الاسلامي في ايران ص ٢٢.

وكلما واجه امر الدين خللاً اضطربت البلاد وقوي المفسدون[1].

وعلى ضوء مبانيه الفكرية ومن سبقه من المفكرين، فان من الواضح جداً ان الخواجه لا يريد اعتبار كل سياسة وكل سلطنة سلطنة شرعية ومقرونة بالدين وتبرئة كافة الحكام، بل كان يريد عرض نظام مثالي خالٍ من ازدواجية النظرية السياسة والقانون الديني وأن تتولى السياسة الايديولوجية رسم النظام الاجتماعي، **وفي هكذا مجتمع وحكم، تتمركز السلطة السياسة والسلطة الدينية في موضع واحد. وبعد كل هذا أليس من العجب ما قيل بشأن نظرية الخواجة وهو:** ان هذا الارتباط الوثيق بين الدين والملك، ليس كلاماً اسلامياً بأي شكل من الاشكال![2]

٥ ـ صدر المتألهين

يعتبر صدر المتألهين، القانون والحكومة من الحاجات الاساسية في المجتمع البشري ومن دونها لا تكون هناك امكانية لحركة الانسان في مسير الكمال. ومن هنا يجب ان يضع مرسل الشريعة في قانونه مجالاً للقوانين الاجتماعية التي يحتاجها المجتمع.

وعلى هذا الاساس فان الشريعة هي حاجة اجتماعية في مسير الحركة التكاملية للانسان:

(ان الانسان لا يعيش في الدنيا الا بتمدن واجتماع، واضطروا الى قانون

---

(١) الخواجة نظام الملك، سياست نامه، ص ٤٣.

(٢) سيد جواد الطباطبائي، نفس المصدر ص ٦٠.

مرجوع اليه بين كافة الخلق يحكمون به العدل وذلك القانون هو الشرع)[1].

(فلو ترك الامر سدى من غير سياسة عادلة وحكومة آمرة زاجرة في التقسيمات والتخصيصات، لتشاوشوا وتقاتلوا وشغلهم ذلك عن السلوك والعبودية وانساهم ذكر الله)[2].

ولصدر المتألهين في هذا الصدد بحث آخر تحت عنوان التباين بين الشريعة ـ باعتبارها قوانين عامة ـ وبين السياسة باعتبارها مقررات جزئية ومتغيرة، ورأى ان الشريعة هي روح السياسة وان السياسة من دونها هيكل بلا روح. وعليه فان حياة السياسة مرتبطة بالشريعة، ويجب ان تكون الشريعة في خدمة الشريعة بل ان هدف السياسة هو اتباع الشريعة:

(السياسة المجردة عن الشرع كجسد لا روح فيه..... ونهاية السياسة هي الطاعة للشريعة، فاذا اطاعته انقاد ظاهر العالم باطنه، وتحركت الاجزاء نحو الكل، واذا عصت السياسة الشريعة تأمّرت الاحساس على الامراء...)[3].

وفسّر صدر المتألهين الشريعة أنها قانون وطريقة الحياة الاجتماعية والهدف من ذلك اقامة التنسيق في المجتمع، والقرآن هو شرح وتفصيل لهذا القانون: (لو ترك الامر فيه من غير تعريف قانون مضبوط لتهارشوا واختل النظام وذلك القانون هو الشرع، فالقرآن مشتمل على شرح قوانين الشريعة)[4].

واثبت بعد ذلك بصورة مفصلة مكانة المقررات لدينية في سياسة النظام وتدبير المجتمع.

---

(١) صدر المتألهين، الشواهد الربوبية، ص ٣٦٠.

(٢) نفس المصدر ص ٣٦٣.

(٣) نفس المصدر ص ٣٦٣ ـ ٣٦٦.

(٤) صدر المتألهين، مفاتيح الغيب ص ٥٧.

النتيجة

وتدل النظريات الآنفة على ان لموضوع العلاقة بين الدين والسياسة سابقة طويلة ومرتبطة في فكر المفكرين الاسلاميين. وهم يرون ان الدين هو محور السياسة، والسياسة الايديولوجية في المجتمع الديني هي انموذج للسياسيين ورجال الحكم.

ويدل هذا المبحث جيداً على ان العلاقة بين الدين[١] والسياسة بنظر المفكرين الاسلاميين، لا تعني أبداً تبعية الدين للسياسة، حتى يكون الدين أداة بيد السياسيين لتبرير اعمالهم الخاطئة في مجال الحكم، وهذا النوع من استغلال الدين وقع كثيراً في التاريخ الاسلامي.

ان رأي عامة العلماء الاسلاميين هو ما ذكره الاستاذ المطهري في التعبير الموجز والبليغ التالي:

ان العلاقة بين الدين والسياسة، لا تعني تبعية الدين للسياسة وانما تعني تبعية السياسة للدين[٢].

---

(١) ان الدين بمعناه الواسع لا يتولى وظيفة تنظيم علاقات الناس مع بعضهم البعض فحسب، بل ان السياسة هي جزء من المقررات الدينية، والجزء الآخر من الدين هو المقررات والاحكام المتعلقة بعلاقة الانسان بالله وعلاقة الانسان بنفسه. اضافة الى ان المعارف الدينية تشمل المعارف النظرية اضافة الى الاحكام العملية.

(٢) مرتضى المطهري، النهضات الاسلامية ص ٢٨.

٣ ـ فصل الدين عن الدولة في الغرب

ان النبوة على ضوء الاستدلال العقلي لا يمكن أن تكون بمعزل عن الشريعة، كما لا يمكن فصل الشريعة عن القوانين الاجتماعية. والدين في منطق الوحي يعرض نمط الحياة وكان الانبياء مبلّغين الشريعة للناس.

اما في المنظار التاريخي والمشاهد العينية لحضور الدين في الدولة فان هكذا دور لم يكن على مستوى واحد في الدول الغربية وقد ظهر هذا التأثير في مختلف الادوار بانماط مختلفة ومتناقضة في بعض الحيان.

ولم تكن قضية فصل الدين عن الشؤون الدنيوية مطروحة في المراحل الاولية لتاريخ المسيحية ولم تكن ثمة مواجهة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. فالكنيسة كانت تتولى زمام الامور الاجتماعية اضافة الى توليها الامور الدينية، بيد ان هذا الحضور والتدخل اخذ يضعف في المراحل اللاحقة وواجه معارضة جادة من قبل كثير من العلماء الغربيين وحتى اتباع الدين المسيحي وطالبوا بانفصال كامل للدين عن السياسة والدولة بل وحتى القانون.

وفي العصور التي كان للكنيسة حضور على مستوى الدولة، كانت تمارس نشاطها بوصفها قوة اخلاقية اكثر من كونها مطروحة كايديولوجية تتولى رسم الخطوط السياسية والاقتصادية والمدنية للمجتمع. وعلى اساس الاستدلال بوجوب تفوق الاخلاق على السلطة، كانت الكنيسة تنظر نظرة تفوق على

الحكومات حتى يمكنها من خلال تعاليمها الاخلاقية الحيلولة دون التجاوز والتعدي.

(كانت الكنيسة تقول في تعاليمها ان حب الوطن قد يصبح وسيلة للطمع والجريمة ان لم يكن تحت اشراف الصدق، ولذلك كانت تنشر قانوناً اخلاقياً واحداً في كافة البلدان المنافسة للعالم المسيحي. وكانت ترى نفسها محكمة دولية لانها ادّعت ان لها منشأ الهي وتفوق معنوي وترى جميع الحكام مسؤولين امامها من الناحية الاخلاقية. وقبلت امبراطورية هنري الرابع بأمر البابا واعترفت بهذا الادعاء في كانوسا (١٠٧٧م). وبعد قرن واحد رفع اينوكينتوس الثالث من مكانة واعتبار البابوية الى درجة بحيث كان يبدو ان الكمال المطلوب للبابا بشأن حكومة اخلاقية اعلى سلطة من الحكومات، قد تحقق)[١].

وأيّد عدد من المفكرين في المجتمعات الغربية، مساهمة الكنيسة والمسيحية في الحكومة ولكن في حدود الاشراف فقط، فهذا توماس آكويناس (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤م) الذي كان لكلامه وزن كبير في المذهب الكاثوليكي، وهو من دعاة فصل الدستور عن القانون الالهي، اذ كان يرى الحياة الاجتماعية للانسان مجالاً للأول ويتم التعرف عليه بواسطة العقل وهو يكفي لراحة الانسان وسروره، كان رغم ذلك يقول:

(يجب ان يكون للبابا اشراف على السلاطين في جميع الامور المادية والمعنوية)[٢]

وطالب عدد من رجال الكنيسة بحكومة مسيحية وتحدثوا عن مسألة

---

(١) ويل دورانت، توضيح لتاريخ الحضارة ص ٢٠٦.

(٢) بارنز وبكر: تاريخ الفكر الاجتماعي ص ٢٩٥ ـ ٣٠١.

ذوبان الحكومة في الكنيسة، فمثلاً يقول اسقف هي بو آگوستين وهو من العلماء المسيحيين المعروفين:

ان الامبراطورية الرومية تفتقد الى الحكومة لانها غير عادلة، والحكومة الحقيقية لا يمكن ان تكون غير الحكومة المسيحية. ودافع رابيس عن نظريته وقال:

لتنصهر الحكومة في الكنيسة ولتصبح السلطة المدينة سلاحاً بيد الكنيسة وليصبح ابناء الكنيسة مقننين وحكام، والامبراطورية على شكل وسيلة تابعة للكنيسة.

وطرح احد رجال الدين الانجليز نظرية (السيفان) وقال: ان الكنيسة والحكومة هما بمثابة سيفين، الا ان سيف الحكومة تابع لسيف الكنيسة ويستعمل من اجل مصالحها بيد أن موجات التطورات الفكرية والاجتماعية في اوربا، لم تفض الى الاخلال بتلك العلاقة الحميمة والصلة الوثيقة فحسب، وانما أظهرت قضية الفصل بين الدين والدولة وكأنّها نظرية مستدلة ومجرّبة ومتطورة ولا تقبل الشك.

وفي ايطاليا، بدأت هذه الحركة في القرن السادس عشر وقام حاكم زراندوز فلورانس بمحاربة سيادة الكنيسة وجمع عدداً من كتّاب البلاط ليقوموا بتوجيه نقد لسيادة الكنيسة[1].

ومع أنّ دراسة سير انفصال الدين عن الدولة، واسباب الميل الى السياسة بمعزل عن الدين في اوربا، هو موضوع يتطلب مؤلّفاً مستقلاً وشاملاً، ولكن من

---

(١) ويل دورانت، تاريخ الحضارة ج ٥ ص ١٣٧.

الضروري هنا أن نتطرق الى هذه القضية بصورة مختصرة.

ويشير التاريخ الفكري والسياسي لاوربا الى وجود عوامل جمة كان لها تأثير في إبعاد الدين عن الدولة، وهي عوامل يمكن تلخيصها في ثلاثة اقسام هي: الفهم الخاطيء للمسيحية وممارسات رجال الكنيسة وعوامل خارجية.

الفهم الخاطيء للمسيحية

ان نمط فهم دين المسيح عليه السلام في الغرب، هو فهم يجعل الدين بعيداً عن الدولة وادارة نظام الحياة، الى حد بحيث لا يمكن لأتباعه الدفاع عن المسيحية بوصفها ايديولوجية شاملة، حية ومتحركة تسد حاجات نظام سياسي واجتماعي. وكان لهكذا فهم للمسيحية تأثير في تلك التجزئة وذلك الانفصال.

أ ـ التعارض بين الدنيا والآخرة

هناك ميول وغرائز لدى الانسان قد يكون بالامكان كبتها لفترة محدودة أو لدى بعض الافراد، الاّ أنّ من غير الممكن استئصالها بصورة نهائية. وعليه فان كبت هذه الميول باسم الدين وباسم الله، يؤدي في النهاية الى إضعاف العقائد الدينية، ولذلك فان الدين يكون عرضة للحذف حين تكون النظرة الى المسيحية على أنها دين يحارب الدنيا واللذائذ الطبيعية للانسان وحين يستلزم التدين غض الطرف عن اللذائذ المادية وعدم الاهتمام بالحياة الدنيوية.

يقول راسل: ان التعاليم الكنيسية تجعل الانسان بين بؤسين وحرمانين: أمّا

البؤس في الدنيا والحرمان من نعمها، أو البؤس والحرمان من الآخرة وحورها وقصورها. وعلى الانسان أن يتحمّل أحد هذين البؤسين: اما أن يـقبل بـبؤس الدنيا ويحرم نفسه وينطوي على نفسه، ويستفيد في المقابل من لذات الآخرة، أو اذا أراد أن يتمتع في الدنيا من النعم واللذات، فيجب أن يقبل انّه سوف يُحرم في الآخرة.[1]

ان هذه الرؤية في تعارض سعادة الدنيا والآخرة لا يترتب عليها إضعاف دور الدين في الحياة فحسب، بل قد تكون عاملاً للهرب من الدين ورفض العقائد الدينية والاقبال على المادية والالحاد.

وكان حكم الاستاذ الشهيد المطهري على فرد معادٍ للدين مـثل بـرترانـد راسل هو:

كان راسل من الذين آذاهم كثيراً ذلك التعليم الذي مارسته الكنيسة، ولعلّه كان لذلك التعليم تأثير كبير في نزعته المعادية لله والمعادية للدين[2].

ويبين تاريخ الاقطار المسيحية ان الدين كان يطرح فـي شـؤون الحـياة بصورة قبيحة الى درجة بحيث لا يمكن ان تفضي الا الى الاستياء من الدين، مثلاً:

دعت الكنيسة في وقت ما الناس الى عدم الاستحمام ـ بذريعة ان كل عمل ينجم عنه مزيد من الجمال لأبداننا، يقرّبنا الى ارتكاب الذنب. وشيئاً فشيئاً حصل تشجيع على الوساخة حتى أضحت الروائح الكريهة تشمّ من المتنسكين، وراح ينظر الى أنّ نظافة البدن والثوب تعني عدم طهارة وصفاء الروح[3].

---

(١) نقلاً عن: مرتضى المطهري، اسباب النزعة الى المادية (بالفارسية) ص ٢١٩.

(٢) نفس المصدر.

(٣) راسل، الزواج والاخلاق نقلاً عن: مختارات من افكار راسل ص ٥٨.

ب ـ الاحكام الممسوخة

تلاحظ في الكتاب المقدس الحالي، احكام ليس بالامكان أن تكون أساساً لتحرك الافراد في المجتمع، او أن تكون أساساً لسياسات المجتمع والحكومة، فعلى سبيل المثال نقرأ في الانجيل ما يلي:

لا تقاوم الشرور، ولو صفعك على خدّك الأيمن، فأدر اليه خدّك الأيسر، ولو أراد أحد أن يخاصمك ويأخذ قباءك فأعطه عباءتك أيضاً[١].

ويدعو الانجيل بصراحة الى فصل الدين عن الدولة ويقول: ما لقيصر لقيصر وما لله لله.[٢]

ولا ثبات فكرة أنّ (المسيحيين الحقيقيين غير قادرين على تشكيل حكومة بامكانها الاستمرار) يستشهد «بل» (١٦٤٧ ـ ١٧٠٦م) وهو من الفلاسفة الفرنسيين، بالعبارة التالية التي وردت في الانجيل: (لو صفعك أحد على جهة من وجهك، فقدّم له الجهة الاخرى ايضاً) ثم يخرج بنتيجة مؤداها:

كيف يمكن لمجتمع يحمل افراده هكذا معتقدات، أن يقاوم في خضم الحياة؟![٣]

ونقل منتسيكو ما قاله (بل)، ثم سعى الى الدفاع عن المسيحية وقال ردّاً على (بل):

بما أنّ القوانين البشرية تولي عقول الناس اهتماماً اكثر، فانه ينبغي أن

---

(١) انجيل متى، الباب ٥، الآية ٣٩ و٤٠.

(٢) نفس المصدر، (الباب ٢٢، الآية ٢١).

(٣) منتسكيو، روح القوانين (بالفارسية) ص ٧٦٢.

تتضمن تعليمات ومقررات وأن تتجنب النصيحة والموعظة، أما القوانين الدينية فينبغي ان تقدم نصائح ومواعظ اكثر لانها اكثر صلة بمشاعر الناس وعواطفهم، وأن تقلل من اصدار المقررات، وما ورد في الانجيل هو نصائح وليست قوانين[١].

وبهذا الجواب فان منتهكيو ورغم توضيحه لعبارة وردت في الانجيل الا انه ومن خلال فصله بين القوانين البشرية والقوانين الدينية ووضعه اطاراً لكل منها، فانه بالتالي انضم الى الناقد وقبل بادعائه وهو: (يمكن تشكيل الحكومة على اساس القوانين البشرية وليس المواعظ الدينية).

ولا يأبى منتسكيو من القبول والتصريح بهذا الأمر، وكرر في كتاب (روح القوانين) القول التالي: (ينبغي ان لا تكون القوانين الدينية اساساً للقوانين المدنية والجزائية)[٢].

ج / عدم تقديم النظام المطلوب

ان النصوص الموجودة في الدين المسيحي، ساكتة بشأن كثير من المباني الايديولوجية والحكومة، وليس بالامكان الحصول على نظرية واضحة في هذا الدين في كثير من المجالات القانونية، كما لا يمكن لأتباعه الاستشهاد بمباني واضحة من الكتاب المقدس او الاستناد الى عبارات لآباء الكنيسة (المؤمنون في القرون الاولى) واذا كان معيار الحكم على الفلسفة السياسية في المسيحية، هي النصوص الموجودة في هذا الدين، فان هذا النمط من الحكم ليس بعيداً عن

---

(١) نفس المصدر ص ١٠٧٠.

(٢) نفس المصدر ص ٨٠٣ و٨٢٢.

الحقيقة حيث قال البعض:

(ان عيسى عليه السلام لم يذكر شيئاً بشأن الحكومة ووظائفها، ويقول فقط: ان الله هو الذي اوجد الامبراطورية الرومية، وبناءً على هذا فان وجود الامبراطورية الرومية حق)[1].

(ان عيسى عليه السلام لم يأت برأي بشأن المجتمع، ولم يشغل نفسه في بناء مجتمع او طائفة).

د / رفض الحقوق الاجتماعية

هناك نوع من التلازم بين المعتقدات الدينية وشرعية كل انواع الحكم في مؤلفات كثير من المسؤولين عن الكنائس، ونتيجة هذا التلازم قيام حكومات استبدادية من جهة، ورفض حقوق الناس في النظام الاجتماعي والسيادة الوطنية من جهة أخرى.

نسبب الى (پولس) تأييده للوضع القائم في روما وحكومتها المستبدة حيث قال: انها تنفذ ارادة الله. وهو يرى ان كل شخص يجب ان يأخذ الاوامر من سلطة أعلى منه، لان جميع السلطات مقررة من قبل الله تعالى. ومن هنا فلا اعتراض على الحكومة والملكية والطبقات الاجتماعية وعلى المسيحي ان يتخلى عن الاعتراض والثورة[2].

ووفقاً لهذا الرأي الذي راج قروناً في المسيحية فان حكومة الافراد

---

(١) مانز وبكر، تاريخ الفكر الاجتماعي، ص ٢٧٧.

(٢) انظر، نفس المصدر، ص ٢٨٢.

والاشخاص هي بمشيئة الله وليس للناس حق في الحكم وعليهم ان يقبلوا بمطاليب الحكومات، ولا يمكنهم استجواب الحاكم او تحديد وظيفة له، ولا يتحمل الحاكم مسؤولية امام الناس ولا يتحمل مسؤولية اعماله امام الشعب وهو مسؤول امام الله تعالى فقط:

(في اوربا كان الاستبداد السياسي وفكرة أنّ الحرية هي للحكومة وليس للافراد مقرونة بقضية).

وكان هذا الاعتقاد قوياً في المسيحية ولا يمكن التشكيك فيه الى درجة بحيث أن المصلحين المسيحيين الذين اعترضوا على السلوك السيء للكنيسة وطالبوا بتجريد الكنيسة من السلطة، دافعوا بقوة عن السلطة المطلقة لا نظمة الحكم وعدم شرعية الاعتراض عليها.

وتحدث لوتر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦م) الذي ثار داعياً الى اصلاح الكنيسة ونشر المذهب البروتستانتي، عن الحق الالهي للحكام (وان كان يريد عن طريق ذلك الغاء سلطة البابا والكنيسة الكاثوليكية) وكتب في هذا الصدد يقول:

(لا يمكن لأي مسيحي القيام بمعارضة حاكمه ـ سواء كان صالحاً أم سيئاً ـ، بل عليه القبول بكل اشكال الظلم...ومن يقاوم فسوف يُلعَن)[١].

وقال لوتر دفاعاً عن الحكّام:

(انني اقف دوماً الى جانب من يتحمل الشغب، وإن كان هكذا عمل هو عمل ظالم، وسوف اعارض من يقوم باعمال شغب، وان كان ذلك العمل عادلاً. واذا تحدثنا عن حقوقنا بما يتعارض مع الامر الالهي الصريح، فذلك لا ينسجم مع

---

(١) نفس المصدر ص ٣٧٥.

التقوى ومع المنطق)[1].

وتحدث كالوين (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤م)وكان من طلائع تلك النهضة مستنداً الى قول بولس (كل نفس يجب ان تتبع أفضل السلطات) قائلاً:

(اذا كنا نرى لكلام الله حرمة فان علينا أن نطيع الامراء الذين يؤدون بشرف وظائفهم ازاءنا وكذلك كل من اصبح حاكماً عن اي طريق كان...ويجب ان نتجنب الاعتداء على المكانة الرفيعة للحكام، وان كان بعض آلهتهم لا يستحقون ذلك ويقومون بتصفيته بظلمهم)[2].

وأصدر بوسوئيه في عام ١٦٨٩ م كتاباً تحت عنوان (السياسة المتخذة من الكتاب المقدس)، اعتبر فيه الارادة الالهية مصدر سلطة السلاطين ورأى ان كل مقاومة ضد السلطة تفتقد الى الشرعية وأن سلطة الحاكم منبثقة من سلطة الله، والملك غير مسؤول امام أحد[3].

لقد دافع الكثيرون من امثال بركلي وبيلس عن نظرية عدم الاعتراف بحقوق الشعب في الحكم ووجوب الخضوع للحكومات الجائرة.

لقد كانت هذه العلاقة المصطنعة في الفلسفة السياسية للمسيحية، تكفي في دفع من لم يكن لديه استعداد للقبول بالقمع الاجتماعي وتحمل الاستبداد، الى عدم القبول بتدخل الدين في النظام السياسي واعتبار ذلك حائلاً دون تمتع الشعب بحقوقه وحرياته الاجتماعية.

---

(١) نفس المصدر ص ٣٧٦.

(٢) نفس لامصدر ص ٣٧٦.

(٣) رضا علومي، مباديء العلوم السياسية ص ١٣٥.

سيرة مسؤولي الكنائس

كان لنمط سلوك مسؤولي الكنائس تأثيراً كبيراً في ظهور وانتشار فكرة فصل الدين عن السياسة. واستشهد كثير من المعارضين لحضور الدين في الحكم بتاريخ حضور الكنيسة في الحكم، فمارسيغ ليو مثلاً (١٢٩٠ ـ ١٣٤٣م) والذي كان يدعم سيطرة الحكومة على الكنيسة ويرفض حق التقنين والحكم للبابا والكنيسة، كان يستدل على ذلك بالقول:

يشهد التاريخ ان الكنيسة استخدمت سلطتها في اومر مذمومة وارتكبت اخطاءً مختلفة[١].

ومن مظاهر فترة تدخل الكنيسة في السياسة، اكتناز الثروة من قبل مسؤولي الكنائس ورجال الدين، الامر الذي دعا حتى من كان يدافع عن دور الدين في المجتمع والحكم الى القول:

(يجب ان يضع القانون حدوداً لملكية رجال الدين)[٢].

(انّ على الحكومة ان تمانع حصول رجال الدين على املاك جديدة وأن تقوم بفرض ضرائب لا نتزاع الاملاك الجديدة منهم)[٣].

وقيل كمثال على هذا الاكتناز: (في تاريخ فرنسا جمعت ثروة البلاد برمتها مرات عديدة في ايدي مسؤولي الكنائس ورجال الدين)[٤].

---

(١) بارنز وبكر، تاريخ الفكر الاجتماعي، ص ٣٣٨.

(٢) فنتسكيو، روح القوانين، ص ٧٩٧، ٧٩٩.

(٣) نفس المصدر ص ٧٩٧.

(٤) نفس المصدر ص ١٠٢٤.

ومن الواضح مدى الضرر الذي يلحق باعتبار الدين عندما تكتنز الاموال باسم الدين وتصوّر بهذا الاسم جميع الاعمال وكأنها طبيعية. ودفعت تلك الاوضاع والظروف مصلحي ذلك الفكر الى التفكير بوجوب نقل الدين من الحكم الى الكنيسة بغية اصلاح المجتمع وعدم السماح لرجال الدين بالتدخل في السياسة والحكم.

كما ان قصر النظر لدى مسؤولي الكنيسة ونظرتهم السطحية في المباحث العلمية، وجّهت ضربة قوية الى مكانة الدين المسيحي، خاصة وأنهم جوزوا استخدام القوة والصلافة في الدفاع عن افكارهم وعقائدهم.

واعتبرت الكنيسة بعض النظريات العلمية البشرية التي ورثتها عن العلماء السابقين، بمستوى المباديء الدينية وأنّ معارضتها كفر وارتداد، هذا من جهة ومن جهة اخرى تصدت بقوة لكل من كانت لديه ادنى معارضة لعقائد الكنيسة، وشكّلت محكمة تفتيش العقائد في هذا الصدد منذ القرن الثالث عشر وحتى القرن التاسع عشر الميلادي. يقول ويل دورانت:

كانت طرق التعذيب متباينة في مختلف الاماكن. فتارة كانوا يشدّون يديّ المتهم الى الخلف ثم يلقونه عليهما، وتارة كانوا يريقون الماء في فهمه حتى يختنق، واحياناً يربطون مرفقيه بالحبل بشدة حتى يدخل في لحمه ويصل الى عظامه[1].

وقال بعض المؤرخين: ان أكثر من عشرة آلاف شخص تم احراقهم بأمر هذه المحكمة طيلة ثمانية عشر عاماً (١٤٨١ ـ ١٤٩٩م) وذبح ٦٨٦٠ شخصاً

---

(١) ويل دورانت، مدخل الى تاريخ الحضارة ص ٣٥٠.

وقتل ٩٧٠٢٣ شخصاً عن طريق التعذيب[١].

وترك هذا الأسلوب تأثيراً بالشكل الذي ذكر في التاريخ أن:

فقدت الكنيسة اعتبارها بنحو مهلك بسبب تفتيش العقائد[٢].

ولعبت الكنيسة دوراً في النزاعات والاختلافات بين الناس والبلدان، واتهمت باثارة الحروب. لقد كان پي يردويوا (١٢٥٥ ـ ١٣٢١م) من المدافعين عن معتقدات المسيحية واقترح على المسيحيين تعلّم اللغات الشرقية لكسب المسلمين الى الدين العيسوي، مؤكداً على ارسال النساء المسيحيات الى البلدان الاسلامية بعد تعلّم لغة المسلمين والزواج من الرجال المسلمين لتمهيد الطريق الى سيطرة المسيحية، ومع ذلك يقول هذا المسيحي المتعصب:

(ان على البابا الذي يتمتع بمكانة مقدسة ان يتولى طلب المغفرة واقامة الصلاة والتحكيم الديني واقامة السلام بين الامراء الكاثوليك، وبهذه الطريقة يجعل النفوس متصلة بالله،ولكن البابا يصف نفسه بأنه مثيرو مهيء ومنفذ حروب ومجارز كثيرة ويطرح اسوة سيئة. انّ عليه ان يبتعد عن الامور الدنيوية ويتجنب اثارة الشر. فان لم يقبل بهذا الأمر. فانه سوف يتعرض الى توبيخ الناس لما صدر عنه من ايذاء ونخوة وجسارة واستغلال من دون خوف)[٣].

واثارت طريقة الكنيسة هذه حفيظة دوبوا فقال:

ان على البابا ان يسلّم سلطاته الدنيوية الى الملك.

ومن بين النقد الذي وجهه ويل دورانت الى مسؤولي الكنيسة قوله:

---

(١) بارنز وبكر، تاريخ التطورات الاجتماعية ج ٢ ص ١٤٣.

(٢) ويل دورانت، مدخل الى تاريخ الحضارة، ص ٢٠٧.

(٣) بانز وبكر، تاريخ التطور الاجتماعي، ص ٣٢٨.

(في الوقت الذي كانت الكنيسة تنصح بالسلام والصفاء، فانها كانت تحرّض الناس على الحروب الدينية في فرنسا خلال القرن السادس عشر، وشجعتهم عشيّة القرن السابع عشر على حرب استمرت ثلاثين عاماً)[1].

وأخيراً كانت النتيجة التي ترتبت على ممارسات الكنيسة في تلك المدة الطويلة هي اقتناع من حافظ على عقائدة الدينية ولم يتجه الى الالحاد بسبب تلك الممارسات واستطاع التمييز بين الدين المسيحي وبين المتصدين لشؤون الكنيسة، بوجوب ابعاد اولئك المتصدين عن السلطة وانتزاع وسائل ممارسة الضغط من أيديهم. ولم يكن ذلك الا الفصل بين الدين والدولة في تاريخ اوربا.

ان تجربة استخدام الاساليب الخشنة واساليب القوة والتخويف في المسائل الدينية، فيها عبرة كبيرة للمفكرين الدينيين والمدافعين عن حياض الدين، وعلى حد قول الاستاذ المطهري:

اذا ارتدى علماء الدين الذين ينظر الناس اليهم على أنهم يمثلون الدين تمثيلاً حقيقياً، جلود النمور وأظهروا أنيابهم كما تظهرها النمور ولجأوا الى التكفير والتفسيق خاصة اذا كانت هناك دوافع خاصة، فان الدين يتعرض الى اقوى ضربة تصب في صالح المادية[2].

عوامل أُخرى

واضافة الى العاملين الآنفين فان عوامل اخرى من قبيل: هبوب رياح

(١) ويل دورانت، مدخل الى تاريخ الحضارة، ص ٢٠٧.

(٢) مرتضى المطهري، اسباب النزعة الى المادية، ص ٩٢.

الفلسفات المادية والالحادية والشك في المباني الدينية وظهور وانتشار الفلسفات الاجتماعية والسياسية المتنوعة والجذابة في الغرب ومعارضة ومناوءة القوى والحكومات التي كان حضور الدين في العمل السياسي يحول دون قيامها بالاستغلال والممارسات اللاأخلاقية، كانت مؤثرة في فصل الدين عن السياسة في الغرب.

لقد كانت هدية تحفة النهضة في المجتمعات الغربية، هو الاعتقاد بقضايا كانت نتيجتها ابعاد الدين عن المجتمع والحكم، ومن تلك القضايا، الاقبال على الحرية والدفاع عنها بصورة مطلقة. واذا اعتبرت الحرية المطلقة أمراً مثالياً فان من الطبيعي ان ينظر الى العوامل التي تحد منها على أنها في الضد من ذلك الأمر، وهذا الحكم يشمل الدين كذلك.

ومن هنا يرى بعض المفكرين الاوربيين مثل منتسكيو ان للدين دور مزدوج ويقولون:

ان للدين دور بنّاء في عهد انظمة الحكم المستبدة، لانه يسيطر على العقائد الدينية للسلاطين والحكام ويكون بمثابة جهاز يحد من اعمالهم السيئة خاصة وانهم لا يخافون من معاقبة الشعب لهم.

وقالوا: لو آمن ملك بالمعتقدات الدينية على ضوء الحقيقة فانّه بمثابة أسد يألف الانسان بطيب خاطر؛ واذا آمن بالدين خوفاً وكان لديه بغض له قلباً فانّه مثل أسد محبوس في قفص، اما الملك الذي ليس لديه أي دين فانّه أسد مفترس يتجوّل بحرية في المدينة والصحراء يفترس كل من يريد.(١)

---

(١) منتسكيو، روح القوانين، ص ٧٥٩.

أما في عهد الحكومات الديمقراطية حيث يتحرك المجتمع في الطريق العريض للحرية، يترك الدين تأثيراً سلبياً من خلال دوره الرادع: بنفس الدرجة التي تكون فيها سلطة الروحانيين في جمهورية ما خطيرة فانّها مناسبة في حكومة مشروطة وخاصة في الحكومات الراغبة بالاستبداد... وحقوق وقوانين علماء الدين هي سدّ جيد دائماً اذا لم يكن هناك سدّ آخر؛ لأن الاستبداد يوجه صدمات مدهشة لطبيعة البشر.

وبناء على هذا فانّه حتى العمل السيء الذي يحدد الاستبداد هو أمر جيد.[1]

---

(١) نفس المصدر، ص ١٩٨.

٤ ـ الحكومة الدينية والنقاط الغامضة

رغم ان الحكم على أساس الدين، والسياسة وفقاً للشريعة، تعتبر اطروحة مثالية بالنسبة للمتدينين وتخطى بترحيبهم، الا أنها أمراً غامضاً أو غير مفيد بنظر من ليس لديهم ايمان بالدين والمعتقدات الدينية.

وأساس هذا النوع من الحكم السلبي هو أحد عاملين:

أ/ الصورة الغامضة والمعتمة للحكومة الدينية والناجمة في الغالب من التجارب المريرة للحكومة الدينية في اوربا.

ب/ المقارنة بين الحكومة الدينية وبين الانظمة الحكومية المتقدمة وتصور وجود نقص في الحكومة الدينية في بعض ما تتضمنه تلك الانظمة السياسية من ميزات مثل الديمقراطية.

وبسبب هذين العاملين اعتبر البعض الدين مفيداً على صعيد الحياة الفردية والاخلاقية ومضراً على الصعيد القانوني وفي الحياة الاجتماعية، وزعموا: يجب ان لا تؤخذ الاسوة السياسية ـ الاجتماعية للمجتمع من الدين.

وطبقاً لهذه الرؤية فان المقررات الدينية تفتقد الى القدرة على عرض نظام سياسي متطور، وتحول ضوابط الشريعة دون رقي المجتمع ونموه.

وفي هذا الفصل ينبغي ان نقوم بدراسة ما تصوروه من عقبات ومشكلات في الحكومة الدينية، وتقييم وجهات نظر المعارضين.

(١) الحكومة الدينية والتجديد

قيل: ان القوانين الدينية، قوانين لا تقبل التغيير وذلك بمقتضى الطبيعة الذاتية للدين، بينما الخاصية الذاتية للمجتمع والحكم، هي التغيير والتطور، فهل يمكن التعايش والانسجام بين الثبات والتغيير؟ والحكم يجب ان يتقدم ويتجدد على ضوء الظروف المختلفة لحياة الانسان. وهل بامكان ما هو متوقف ذاتياً مرافقة هذه القافلة المتحركة فضلاً عن ارشادها وتوجيهها ؟ وفي هذا التنافي والتعارض، يجب اما الحكم بالتوقف بغض النظر عن التجديد والتنمية (وهذا أمر غير ممكن)، او جعل الدين عرضة الاصلاح والتغيير دوماً، وسلب دعوى خلود القوانين والمقررات منه (وفي هذه الحالة لا يكون للدين وجوداً).

ثم أنّ الغرض من القانون هو رفع احتياجات الانسان، ولما كانت الاحتياجات الاجتماعية للبشر غير ثابتة أو رتيبة، فكيف يمكن ان تكون القوانين الاجتماعية ثابتة ورتيبة؟

ان الاعتقاد بعدم انسجام الدين مع تجدد الحياة والنظر الى التدين على أنه يستلزم مكافحة التطور، كان مؤثراً في ابتعاد كثير من المثقفين عن الدين.

لقد كان رئيس الوزراء الهندي الفقيد، نهرو يحمل عقائد مناوئة للدين ولم يكن لديه اعتقاد بأي دين ومذهب، ويتضح من أقواله ان سبب استيائه من الدين هو حالة الرتابة فيه.

ورغم انه كان يشعر في اواخر عمره، شعوراً عميقاً بوجود نقص لا يمكن سدّه الا بالطاقة المعنوية، الا انه كان يخاف من الاقتراب الى الدين، بسبب حالة الجمود التي كان يراها في الدين، فمثلاً قال في مقابلة اجريت

معه في أواخر عمره:

ان الاستفادة من الطرق المعنوية والروحية، هي امر واجب وحسن، واني رأى الاستفادة من هذه الوسائل حالياً أوجب، لأن علينا ان نعثر على اجوبة معنوية وروحية اكثر ما مضى، ازاء النقص المعنوي للحضارة الجديدة.

ولكنه قال في تلك المقابلة:

ان وجود الدين هو من اجل هذا الغرض، ولكن للأسف فان الدين نزل بشكل فيه قصر نظر وعلى شكل اتباع للتعاليم الجامدة وأداء بعض التشريفات المعينة[١].

ان اعتبار ثبات وجمود التعاليم والأهداف نقطة ضعف في الايديولوجية الدينية وأنه يؤدي الى عدم نجاحها في رفع الحاجات الجديدة للانسان، هي نقص لا يختص بالايديولوجية الدينية، ومثل هذا الضعف موجود في كل ايديولوجية تريد من خلال عرض النماذج والاهداف الخالدة ازالة العراقيل الاجتماعية التي تعترض مسير الانسان. وعلى فرض صحة هذا الاستدلال يجب بالتالي قطع الأمل تماماً من امتلاك مباديء فكرية ثابتة وحلول محددة مسبقاً والقبول بدلاً من الايديولوجية، بحلول مرحلية وأهداف مؤقتة.

وتحرك في هذا المسير بعض العلماء المعاصرين معتبرين كل ايديولوجية وليس الدين فحسب، عاجزة عن اضاءة المستقبل وتبيين مسير القافلة البشرية والاهداف الخالدة وقالوا:

(ان على الحكومة التي لديها اهداف اوتوبية (المدينة الفاضلة المثالية)، ان

---

(١) نقلاً عن الشهيد المطهري، نظام حقوق المرأة في الاسلام، ص ١٠٦.

تفرض اهدافها على الآخرين. وتجديد البناء الاساسي للمجتمع، هو عمل عظيم، يستغرق فترة طويلة. إذن ألا يبدو من المستبعد أن لا يحصل تغيير في الاهداف والعقائد والآمال خلال هذه المدة؟ والحقيقة هي اننا جميعاً تقريباً بحاجة الى ان تبقى أهم نواحي النظام الاجتماعي في كل تجديد للبناء وأن تستمر، فالناس يجب ان يأكلوا ويلبسوا وتكون لديهم مساكن......(ولكن) الحقيقة القائلة (ان التغيير لا يتوقف في أي وقت) تحول دون تطبيق مفهوم الخطط السابقة على مجتمع جيد بمعنى الكلمة، وتجعلها (بلا معنى)، لأنه حتى لو كان هناك تطابق بين المجتمع وبين البرنامج والخطة فانه سيختلف على الفور مع ما هو قائم.

لذلك فان عدم تحقق المجتمع المثالي لا يكون بسبب طابعه المثالي فحسب، وانما لا يمكن تحققه من ناحية انه يجب أن يقى ثابتاً وغير متغير لو اريد له ان ينطبق تماماً مع الاطروحة والخطة، ولا يمكن ان يكون اي مجتمع بهذا الشكل....[1]

وترتبط حالة عدم الثبات في الاطروحات والأهداف بصورة تلقائية بقضية اخرى، وهي تغيير القوانين الاجتماعية والحقوقية والتي لا يمكن ان ترتكز على قواعد ثابتة، فقد قال أنصار هذه النظرية:

ان هذه المبادىء الثابتة التي لا تتغير لا تلاحظ بصورة ملحوظةومقنعة، طيلة التاريخ البشري، وحتى ان المباديء البسيطة مثل كرامة الانسان والوفاء بالعهد ومبدأ لاضرر والملكية، لها تعابير ومفاهيم مختلفة لدى الطوائف والمجتمعات المختلفة، وهذه التعابير هي في حالة تغيير دائم على ضوء ما تحصل من تغييرات في بعض العوامل مثل الصديق او الاسرة[2].

---

(١) بريان مكي، بوبر (بالفارسية)، ص ١٤٢، ١٤٥.

(٢) راجع: مكتب التعاون بين الحوزة والجامعة، مدخل الى الحقوق، ص ١٠٦.

يمكن تحليل وتقييم نظرية (التضاد بين تجدد الحياة وبين النماذج والقوانين الاجتماعية)، من زاويتين: احدهما على صعيد (احتمال) القوانين الثابتة ونوع علاقتها بتطورات الحياة، ومن هذا البعد، يطرح مبحث البعد إلا شمل من الدين وذي الطابع المعرفي. والاخرى على صعيد (وقوع) هذا الانسجام في نظام التقنين الديني وخاصة الدين الاسلامي، وللمبحث على هذا الصعيد طابع ديني واسلامي ويبحث في تطبيق القوانين الثابتة على الأوضاع المتغيرة من منظار الاسلام، وفي الحكومة الاسلامية حدود التجديد والثبات:

لما كانت قيمة الايديولوجية والقانون ترتبط بنجاحها العملي وامكانية انسجامها مع الحياة واشباع حاجات الانسان، فان مدى التغيير في احتياجات الانسان والأبعاد المختلفة لهذا التغيير يجب تحظى بالاهتمام.

ومن خلال التأمل في احتياجات البشر يتضح أنها غير متماثلة وليست على مستوى واحد، فبعضها في حالة تغيير دائم، بينما حافظ البعض الآخر على ثباته.

وتنبع الاحتياجات الاولية، من عمق البناء البدني والروحي للبشر، ومن طبيعة حياته الاجتماعية، وتبقى هذه الاحتياجات على حالها مادام الانسان حياً ويواصل حياته الاجتماعية.

وترتبط بعض هذه الاحتياجات بجسم الانسان كالحاجة الى الطعام والثياب والسكن والزوجة، وبعض منها يرتبط باحتياجاته النفسية والروحية،

مثل الحاجة الى العلم، الجمال، الاحسان والعبادة، وهناك بعض آخر ينبثق من الحياة الاجتماعية من قبيل الحرية، المساواة، العدالة والعشرة.

وتقع الحاجات الثانوية للانسان في المرتبة اللاحقة.

وهي حاجات تختلف باختلاف العصور والأزمنة. فمثلاً يتطلب استخدام وسائط النقل الحالية، سلسلة مقررات خاصة في مجال المرور وهي مقررات لم تكن ثمة حاجة اليها سابقاً وانما ظهرت هذه الاحتياجات نتيجة تطور الحياة، اما المقررات المتعلقة بالحاجات الاولية، فيمكن ان تبقى على حالها دائماً، فمثلاً لا تستوجب التنمية الحضارية تغيير القوانين الحقوقية والجزائية والمدنية المتعلقة بالتجارة والارث والزواج وامثالها، اذا كانت قائمة على العدالة والحقوق الفطرية.

وعلى هذا الاساس، لا يمكن القول ان (كافة حاجات الانسان عرضة للتغيير) كما لا يمكن القول ان (تغير الحاجات يستوجب تغيير المباديء والقواعد الاساسية للحياة).

ان القيام بدراسة كاملة في هذا الصدد، له صلة بمباحث مختلفة في علم المعرفة يجب ان تطرح في محلها من قبيل:

١ ـ ان الحق، العدل والاخلاق ليست مفاهيم نسبية، تتغير بتغير وسائل وأدوات الحياة، بل ان الذي يتغير هو الشكل الاجرائي والمظهر العملي لهذه المفاهيم الثابتة.

٢ ـ رغم ان حياة الانسان عرضة للتغيير دائماً ولهذا فان حياته الاجتماعية ليست ثابتة ورتيبة، خلافاً للحياة الاجتماعية الحيوانات مثل النحل، الا أنّ للانسان أبعاد دائمية الى جانب النواحي المتغيرة، وعليه فانه يحمل جاذبيات

مادية ثابتة، وكذلك جاذبيات غير مادية في اعماق نفسه (الفطرة).

وهو يحب طلب الحقيقة والعلم وان لم يكن فيهما نفع مادي له، ولديه عواطف اخلاقية ويقوم بكثير من الاعمال لجاذبيتها المعنوية وليس رغبة في كسب نفع مادي أو دفع ضرر.

٣ ـ ان للانسان خاصية روحية بالشكل الذي تنسجم مع قوانين خاصة ويرى بعض القوانين مفروضة عليه. ولذلك فان القوانين التي تنسجم مع حقوقة الفطرية، تحمل طابع الديمومة، اما اذا كانت تحمل طابعاً على خلاف ذلك المسير، فانها تكون مؤقتة، وبالتالي مرفوضة من قبل الدوافع الفطرية والطبيعية.

وعلى ضوء هذه المباني، فان القانون اذا كانت له جذور في فطرة الانسان وابعاده الخالدة، فانه يحمل ديناميكية حية، واذا لم يتطرق الى المجال الشكلي للحياة ـ والذي هو في حال تغيير مستمر مع مرور الزمن ـ فان بالامكان ان يكون منسجماً مع التجديد والتطور في الحياة. وسبب الاختلاف بين القانون والحاجات الجديدة هو اهتمام القانون بشكل الحياة وظاهرها بدلاً من ان يحدد خط السير، كأن يريد تثبيت أداة خاصة لها تبعية بدرجة من الثقافة والحضارة.

وكلما كان القانون جزئياً وتابعاً لمواد واشكال خاصة، قلّ احتمال دوامه، وبالعكس كلما كان عاماً ويولي اهتماماً للعلاقات بين الاشياء او الاشخاص، بدل الاهتمام بالشكل، كان يحمل قابلية للاستمرار اكثر[1].

---

(١) راجع: مرتضى المطهري، ختم النبوة، ص ٦٥ ـ ٧٠، الاسلام ومتطلبات الزمان ج ٢ ص ٢٣٤، الخاتمية، ص ٩٩.

ان التكيف والانسجام بين متغيرات الحياة والقوانين الثابتة، وإن كان يمثل وظيفة من وظائف كل ايديولوجية تريد ان تشبع الحاجات المتغيرة بمبادىء ثابتة، الا ان هذه القضية مطروحة في الاسلام بصورة اكثر حدية مقارنةً بكافة الاديان والايديولوجيات، لان هذا الدين هو دين خاتم كما ان هذا الدين يتدخل في جميع شؤون الحياة، ابتداءً من علاقة الفرد بالله وحتى علاقات الافراد بعضهم بالبعض الآخر في الاسرة والمجتمع وكذلك علاقة الانسان بالعالم. ولو كان الاسلام محدوداً بسلسلة تشريفات عبادية او توصيات اخلاقية مثل بعض الاديان الاخرى لقلّت مواجهته لهذا السؤال، ولكن عرضه للقوانين المدنية والجزائية والقضائية والعائلية والسياسية والاجتماعية، يوجب عليه الرد على اسئلة المتجددين.

وقد اعتبر بعض المفكرين الاسلاميين المعاصرين، هذه القضية (أهم قضية بالنسبة للاديان وخاصة الاسلام في هذا العصر[1]، بلا شك).

يقول الاستاذ الشهيد مرتضى المطهري في هذا الصدد:

انني التعامل مع طبقات مختلفة وخاصة الشريحة المتعلّمة والمطّلعة على ما يجري في العالم، ولم اُلاحظ قضية يطرح بشأنها هذا الكم من الاسئلة والاستفسارات[2].

وقد التفت الى هذه القضية اغلب العلماء الاسلاميين في القرن الاخير،

---

(١) مرتضى المطهري، ختم النبوة، ص ٥٦.

(٢) مرتضى المطهري، نظام حقوق المرأة في الاسلام، ص ١٠٨.

سواء من كان منهم من له معرفة بواقع الغرب والفلسفات البشرية، مثل اقبال اللاهوري، او مَن كانت له بحوث علمية في الحوزات العلمية الشيعية مثل العلامة الطباطبائي او الذين كانوا يفكرون باصلاح الفكر الديني، مثل الشيخ محمد عبده.

كتب العلامة الطباطبائي في هذا الصدد قائلاً:

أن الدين لا يزال يستكمل حتى يستوعب قوانينه جهات الاحتياج في الحياة، فإذا استوعبها ختم ختماً فلا دين بعده، وبالعكس إذا كان دين من الأديان خاتماً كان مستوعباً لرفع جميع جهات الاحتياج، قال تعالى: **﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾**[١].[٢]

واهتم اقبال اللاهوري خلال تبيين الانسجام بين الابدية والتغيير في حياة الانسان، بابدية وخلود البناء الروحي، ورأى ان الحاجات المستجدة والمتغيرة يمكن سدّها على اساس الاجتهاد وقال:

ان اساس الوحدة العالمية في الثقافة الاسلامية يقوم على اساس التوحيد. والاسلام باعتباره جهاز الحكم هو وسيلة عملية لجعل اساس التوحيد عاملاً حياً في الحياة العقلية والعاطفية للبشر. والاسلام يطالب بالوفاء لله، وليس الوفاء للحكم الاستبدادي. وبما ان الله هو البناء الروحاني النهائي لكل حياة، فان الوفاء لله، هو وفاء عملي للطبيعة المثالية (حب المثالية والبحث عن الكمال المطلوب) لنفس الانسان. والمجتمع الذي يبنى على هكذا تصور للحقيقة، عليه ان يكيف بين مقولات الابدية والتغيير. ويجب ان تكون لديه مباديء ابدية لتنظيم حياته الاجتماعية، حيث ان ما هو أبدي ودائمي، يجعل لنا موطيء قدم قوي في عالم

---

(١) الأحزاب: ٤٠.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ٢ ص ١٣٠ ـ ١٣٣.

التغيير الدائمي هذا، ولكن بما ان المباديء الابدية تفهم بمعنى انها تتعارض مع كل تغيير، اي انها تتعارض مع الشيء الذي يعتبره القرآن من اعظم آيـات الله، عندئذٍ توقف الشيء الذي يتحرك ذاتياً عن الحركة. ويجسد فشل اوربا في العلوم لاسياسية والاجتماعية، المبدأ الأول (رفض المباديء الابدية وخلود مـباديء الحياة)، ويجسد عدم تحرك الاسلام خلال الخمسمئة سنة الاخيرة، المبدأ الثاني (انكار اساس التغيير). ما هو أساس الحركة في الاسلام؟ انه الاساس الذي يسمّى بـ(الاجتهاد)[1].

ومن الضروري هنا ان نتأمل اكثر في موضوع انطباق القوانين الاسلامية مع التغييرات الاجتماعية ليتضح سبب وكيفية امكانية انسجام الاسلام مع التغييرات الناجمة عن التقدم العلمي والثقافي. ان القوانين الاسلامية وعلى ضوء العوامـل التالية تتمتع بتحرك ومرونة في مختلف الظروف الاجتماعية:

١ ـ العقل، من مصادر الاحكام

ان دور العقل في اطر الدين يحظى بقبول الاسلام، وقد اعطى له حق في قوانينه. ومن خصائص هذا الدين طرح العقل بوصفه من مصادر الاحكام، حيث جعل الى جانب القرآن والسنّة.

ويعتقدو خبراء الاحكام الاسلامية بوجود عـلاقة لا تـنفصم بـين العـقل والشرع ويقولون: (كل ما ادركه العقل حكم به الشرع، وكل ما حكم به الشرع، له مبنى عقلياً). (قانون الملازمة).

---

(١) اقبال اللاهوري، احياء الفكر الديني في الاسلام، (بالفارسية) ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

وللعقل ثلاثة حقوق مهمة في القوانين الاسلامية وهي:

أ ـ التحكيم، بشأن النصوص والاحكام الدينية: ان المبدأ القائل (ان بالامكان تقييم الاحاديث بالعقل، فان خالفت العقل، فقدت لياقة الاتّباع ولا اعتبار لها) قد حظي بقبول الباحثين الاسلاميين طيلة القرون الماضية. وفي هذا الاطار يقول الشيخ المفيد:

إن وجدنا حديثا يخالف احكام العقول طرحناه لقضية العقول بفساده[(١)].

كما ان المفكرين الاسلاميين يؤيدون القول بأن (الظواهر الدينية (في القرآن والحديث) لا يمكنها مقاومة البرهان العقلي، ويجب التخلي عن الظواهر عند مجيء البرهان المخالف)[(٢)].

ب / كشف القوانين: بما ان الاسلام، امضى المعارف العقلانية، لذلك فان القوانين التي يتم الاعتراف بها بواسطة العقل، تحظى بتأييد وامضاء الشريعة: (كل ما حكم به العقل، حكم به الشرع) واذا ادرك العقل، مصلحة أو مفسدة قانون ما فان رأيه معتبر وله قيمة.

وقد اولى اخصائيو الحقوق الاسلامية، في المباحث الفقهية المتنوعة، اهمية للاحكام العقلية المستقلة، من قبيل: لزوم حفظ النظام، حرمة الاعانة على الذنب، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، حرمة التطفيف[(٣)].

اضافة الى ان سيرة العقلاء لها اعتبار في الشريعة الاسلامية وفي كثير من

---

(١) الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد، ص ١٢٥.

(٢) محمد كاظم الخراساني، كفاية الاصول، ج ١ ص ٢٥٤.

(٣) المحقق العراقي، شرح تبصرة المتعلمين ج ٦ ص ٥٣١، الامام الخميني، المكاسب المحرمة، ج ١ ص ١٢٩، ١٣٦، مرتضى الانصاري، المكاسب ج ١ ص ٩٧.

المباحث الحقوقية، وخاصة في قسم المعاملات، من قبيل البيع والشراء، الصلح، الاجارة وامثالها، يتم استخراج واستنباط القوانين الشرعية على اساس (الارتكازات العقلانية) «الا في موارد محدودة ذمّ الشرع فيها سيرتهم ولم يؤيدها» ومن هنا فان اغلب القوانين الشرعية في هذا الصدد لها طابع امضائي، (وليس تأسيسي).

ج / تفسير الشريعة: والسهم الآخر للعقل في الشريعة يتمثل في امكانية تدخله في تفسير القوانين الشرعية، وقد قَبِل الشرع بدور العقل في تفسير الشريعة. وعليه يكون بامكان العقل ان يبدي رأياً ازاء دائرة سعتها من حيث السعة والضيق والاطلاق والتقييد لها من خلال معرفة مصالح القوانين ومفاسدها، فمثلاً اذا لم يكن هناك انسجام بين عموم وشمول القانون الشرعي وبين حكم العقل، يحدد العقل ذلك القانون بوصفه (مخصّص لبي)، وهذا التخصيص هو بمثابة تخصيص بيّنه الشرع نفسه، كما ان بامكان العقل ان يعمم القانون الشرعي من الموارد الجزئية و(المنصوص عليها)، الى موارد اخرى، في ظل كشف معيار ذلك. كما يمكن للعقل ان يبدي رأياً في ان القانون الشرعي الفلاني لا يقبل التخصيص او ما هو الحكم الذي يجب ان يتغير، مثلاً: لو تغيرت متطلبات الزمن في موضع ما بحيث يثبت للعلم والعقل ان مصلحة ومعيار حكم قد تغير، يقول الفقهاء: ان الاسلام يسمح بتغيير الحكم لأن أساس الحكم تغير. اذن فالعقل هو عامل يدرك في موارد (وليس دائماً) معايير الأحكام ويكتشف أسباب الأحكام، فاذا تغيرت تلك الأسباب فانّ العقل مسموح له بتغيير الحكم؛ أي انّه في الحقيقة يكتشف ما هي كيفية رأي الاسلام.[١]

---

(١) راجع: مرتضى المطهري، الاسلام ومتطلبات الزمان، ج ٢ ص ٣٩.

٢ ـ القوانين الثابتة والمتغيرة

لما كان للبشر نوعين من الاحتياجات: ثابتة ومتغيرة، فقد تضمن الاسلام قوانين ثابتة للحاجات الثابتة، وقوانين متغيرة للحاجات المتغيرة. وجعلت هذه القوانين المتغيرة على اساس تلك القواعد الثابتة، فمثلاً عرض الاسلام مبدأً اجتماعياً في ان المسلمين يجب ان يكونوا اقوياء امام العدو (واعدوا لهم ما استطعتم من قوة). هذا من جهة ومن جهة اخرى توجد في الفقه أوامر تسمى (السبق والرماية) وقد أمر ائمّة المسلمين بتعليم ابنائهم السبق والرماية ـ وهما من الفنون العسكرية في ذلك العصر ـ ومن الواضح ان اساس قانون (السبق والرماية) هو نفس اساس (واعدوا لهم ما استطعتم من قوة) والسهم والسيف والرمح والقوس ليست لها اصالة بنظر الاسلام، وانما الاصالة هي لـ(اقتدار المسلمين)، أما الرماية والسبق فهما الشكل التنفيذي لهذا الاساس الثابت، ولما لم تكن لهذا الشكل التنفيذي اصالة بنظر الاسلام ويمكن ان يتغير، فان هذا الشكل التنفيذي يتغير مع تطور الآلات العسكرية والاسلحة النارية.

كذلك اعترف الاسلام بـ(الملكية الفردية) و (التبادل) وحدد لذلك مباديء واسس، كالقول مثلاً (لا تتداولوا الثروة فيما بينكم من دون نفع)، اي ان تبادل الثروة يكون مقبولاً اذا كانت هناك فائدة شرعية وعقلانية. وهذا القانون هو مبدأ ثابت، وعلى أساسه كان بيع شراء الدم ممنوعاً سابقاً، لانه لم يكن يستخدم استخداماً مفيداً، ولكن الاسلام لم يقل يجب ان لا يستخدم الدم استخداماً مفيداً على الاطلاق، وانما جعل ذلك تابعاً لحاجات الانسان والتقدم العلمي. ومن هذه الناحية فان تبادل الدم لا يكون عبثاً وباطلاً اذا كان له استخدام مفيد.

وتدل امثال هذه الموارد على ان الاسلام لم يلبس الحاجات المتغيرة،

لباس الثبات أبداً، ولم يعتبر شكل الحياة (امراً مقدساً) في اي عصر، بل بالعكس اهتم في قوانينه بظروف الزمان والمكان الخاصة في التغييرات الاجتماعية وقد اهتم الفقهاء منذ أمد بعيد بمسألة تأثير الزمان والمكان في الاحكام الاسلامية، فمثلاً يقول الفقيه الكبير في القرن الثامن، الشهيد الاول:

ان من الممكن تغيير الاحكام اذا تغيرت العادات[1].

كما ان الفقيه البارز في القرن العاشر، المحقق الاردبيلي كان يرى وجوب مراعاة الزمان والمكان لاستنباط الاحكام حتى في الاحكام العبادية للفقه، لئلا تصور احكام عامة من دون الاخذ بنظر الاعتبار تلك الاختلافات[2]. ويقول الفقيه اللامع في القرن الاخير، آية الله الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، في هذا الصدد:

اذا كانت في الاسلام احكاماً لا تقبل التغيير والتبديل طيلة الزمان، فان فيه احكام أُخرى تقبل التغيير بحكم العقل والمنطق والضروريات الدينية.....[3]

وأخيراً طرح مؤسس الجمهورية الاسلامية في ايران، سماحة الامام الخميني هذه المسألة في العصر الراهن بصورة أوضح وأشمل وأوضح الابعاد المختلفة لهذه المسألة وقال:

يكون لمسألة ما حكم في الماضي، وقد يصبح لهذه المسألة حكم جديد على الظاهر في العلاقات السائدة في السياسة والاجتماع والاقتصاد لنظام ما، بمعنى ان الموضوع الاول الذي يبدو وكأنه لم يختلف عن الماضي حسب الظاهر،

---

(١) الشهيد الاول، الفوائد والقواعد ج ١ ص ١٥١.
(٢) الاردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ج ٣ص ٤٣٦.
(٣) جعفر الخليلي، هكذا عرفتهم ج ١ ص ٢٤٧.

يصبح من خلال المعرفة الدقيقة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، موضوعاً جديداً يتطلب بالتأكيد حكماً جديداً[١].

٣ ـ الاجتهاد

فتح الاسلام باب الاجتهاد بوجه المتخصصين والخبراء في الشريعة من اجل ابداء الآراء بشأن الابعاد المستجدة والحوادث الجديدة في حياة الانسان، حتى يستخرجوا على اساس المباديء العامة للدين، وجهات نظر الاسلام في كل موضوع جديد ويقوموا بعرضها.

ويبين ابن سينا، ضرورة الاجتهاد على هذا الاساس ويقول: بما أن اوضاع الزمان متغيرة وتطرح دائماً مسائل جديدة في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، لذا يجب في كل عصر ان يجيب بعض الافراد على المسائل المتعلقة بالحاجات المستجدة وفقاً للاجتهاد[٢].

ان الحاجة الى الاجتهاد في الشريعة، ودوره المهم في رفع احتياجات الانسان، وان لم يكن خافٍ عن اذهان المفكرين الاسلاميين طيلة تاريخ الفقه الاسلامي، الا ان سرعة التغيير والتجديد التي وصلت ذروتها في القرن الاخير أدّت الى مزيد من الاهتمام بدور الاجتهاد، وبدأت بعض النّحل الفقهية التي لم تكن تبد رغبة بذلك في الماضي، تفكّر باصلاح طريقتها الفكرية[٣].

---

(١) الامام الخميني، صحيفة نور (بالفارسية) ج ٢١ ص ٩٨.

(٢) ابن سينا، الشفاء، الالهيات، ص ٥٦٦.

(٣) انظر، مقالة الشيخ محمد مصطفى مراغي، رسالة الاسلام، اكتوبر ١٩٤٩.١.

وعبّر اقبال اللاهوري عن مبدأ الاجتهاد الذي يتولى المواءمة بين (مقولات الابدية والتغيير) ويفضي الى حيوية الدين، بـ(القوة المحركة في الاسلام)[1].

ومن العلماء الذين اوضحوا بصورة جيدة دور الاجتهاد في عرض طرق جديدة ورفع الحاجات المستجدة، العلامة كاشف الغطاء حيث قال في هذا الصدد:

ان الاجتهاد هو من اهم الموضوعات الحية التي لها ارتباط عميق وتأثير واسع في الفقه الاسلامي وتنجم هذه الاهمية من ان الفقه الاسلامي يتحمل الحياة السعيدة للناس وتنظيم علاقاتهم ولا يمكن بلوغ هذا الهدف من دون الاجتهاد؛ لان القوانين الاسلامية غير محدودة بزمن ومكان خاص، وتقع جميع تصرفات الناس تحت غطاء الاحكام الالهية. ونظراً الى ان اعمال وتصرفات الناس غير محدودة وتتجدد بمرور الزمان وفي عرض الارض والظروف المختلفة، وقد تقع مسائل مستجدة في كل عصر، من هنا هل يجب ان يكون الناس في حيرة ازاء هذا النوع من المسائل المستجدة ولا يكون في متناولهم ملجأ يبين الاحكام الالهية ونتيجة ذلك هو اقبال المجتمع على القوانين البشرية لرفع احتياجاتهم؟ أم ان على علماء الدين الترحيب بالحوادث المستجدة التي تقع في حياة البشر ويقومون باستنباط الحكم الالهي، ويعرضون الفقه في جميع زوايا الحياة ويقومون بواسطته بفتح ابواب المشكلات ويقولون هداية الناس؟ ان القيام بهذه الامور ممكن بالاقناع والتوجيه وليس باستخدام القوة او الثورة.[2]

---

(١) اقبال اللاهوري، احياء الفكر الديني في الاسلام (بالفارسية)، ص ١٦٩.

(٢) رسالة الاسلام: السنة الاولى، ص ٢٣٩.

ان دور الاجتهاد في الشريعة لا ينحصر بمعرفة حكم الموضوعات الجديدة، وانما يشكل هذا جزءً من مسؤولية المجتهد، اما الجزء الآخر فهو تقييم الموضوعات والاحكام القديمة على ضوء الظروف الجديدة، ونشير فيما يلي الى نموذجين لذلك:

أ / تشخيص مصالح ومفاسد القوانين: ثمة علاقة بين الاحكام والقوانين الاسلامية وبين المصالح والمفاسد الحقيقية، وهي تابعة لها. وهذه المصالح والمفاسد ليست بمستوى واحد كلها. وعليه عندما تتزاحم هذه المصالح والمفاسد في بعض الموارد يقوم خبراء الفقه الاسلامي على ضوء درجة اهمية المصالح ومعايير افضلية كل منها، باختيار المصالح الأهم وتقديمها على المصالح الأقل اهمية، ومن موارد التزاحم تشريح بدن الميت الذي يعتبر ضرورياً في عصرنا لتطور العلم البشري، فمن جهة يرى الاسلام وجوب احترام بدن المسلم وتجهيزه، ومن جهة اخرى تتوقف الدراسات والتعليم الطبي على التشريح. وهنا قد يعتبر تشريح بدن المسلم الميت جائزاً على ضوء تقديم مصلحة البحوث الطبية على مصلحة تجهيز الميت واحترام بدنه مع الاخذ بنظر الاعتبار شروطاً وضوابط خاصة (قاعدة الأهم والمهم).

ب / السيطرة واصلاح القوانين وفقاً للقوانين السائدة: يمكن ملاحظة نموذج آخر لتأثير الظروف المستجدة في تقييم الموضوعات والاحكام السابقة وذلك في دور القوانين السائدة، بمعنى ان هناك سلسلة قواعد وقوانين في الشريعة الاسلامية يكون دورها السيطرة على القوانين الاسلامية الاخرى واصلاحها، فمثلاً يحكم قانون (لاحرج) و(لا ضرر) على جميع الفقه والقوانين الاسلامية ويسيطر ويصلح كل قانن يوجب تعرض الناس الى مشقة أو الحاق

ضرر بهم. وفي الحقيقة ان الاسلام يعطي هذه القواعد العامة حق النقض (الفيتو) بالنسبة لسائر القوانين والمقررات، فعلى سبيل المثال يعتبر الاسلام ملكية الاشخاص محترمة ويرى انّ صاحب المال حراً في الاستفادة منها، الا انه جعل كافة تصرفات المالك خاضعة لقاعدة (لا ضرر)، وعن هذا الطريق حال دون استغلال المِلك بالشكل الذي يلحق الضرر بالآخرين وبالمصلحة الاجتماعية.

٤ ـ صلاحيات الحاكم الاسلامي

ومن أسباب المرونة في القوانين الاسلامية هي الصلاحيات التي اعطيت في هذا الدين، للحكومة الصالحة والحاكم المقبول في المنظار الاسلامي.

وسنبحث بصورة مفصّلة في فصول مقبلة بشأن حدود هذه الصلاحيات ولكن لا بد لنا الآن من الاشارة الى هذه المسألة يمكن في الظروف المستجدة وعند حصول احتياجات جديدة وضع مقررات على ضوء المباديء والمباني الاسلامية الاساسية، وهي مقررات قد يكون موضوعها متنفياً في الماضي. وعلى اساس هذه الصلاحيات تتم المواءمة بين القوانين الاسلامية وبين متطلبات المزان، ويتم التخطيط لتحقيقها بالنسبة لكلتا المرحلتين من حياة الانسان.

وقد طرح العلامة الطباطبائي تأثير هذه الصلاحيات في مرونة القوانين الاسلامية .[١]

وقد حظيت هذه القضية باهتمام المفكرين الاسلاميين قبل حوالي تسعين

---

(١) انظر: محمد حسين الطباطبائي: مقالة (الولاية والزعامة)، المرجعية والعلماء، ص / ٨٢ ـ ٨٥.

عاماً عند قيام حركة الدستورفي ايران حيث رأى المفكرون الاسلاميون ان من واجبهم عرض انموذج للنظام السياسي في الاسلام. فمثلاً كتب الفقيه العظيم، آية الله ميرزا حسين النائيني الذي قام في لاحوزة العلمية في النجف بتأليف كتاب (تنبيه الامة وتنزيه الملة) الذي حظي بتأييد ابرز علماء الدين، مثل الآخوند الخراساني.[1]

وعلى هذا الأساس يقوم الفقيه بالاجتهاد والاستنباط من جهة ويسعى الى كشف القوانين السماوية (ويقنن بنفسه)[2]،حسب تعبير العلّامة كاشف الغطاء، لحل المعضلات الاجتماعية من جهة أُخرى، كما يفتي وفقاً للقوانين الاسلامية الثابتة بأن (الطلاق بيد الرجل)، ويبدي رأياً كما فعل آية الله السيد ابوالحسن الاصفهاني ويقول: (يجوز للمرأة ان تطلب الطلاق اذا حُكم على زوجها بالسجن خمس سنوات)[3].

واضافة الى المباني الآنفة التي يعترف بها اغلب المفكرين الجدد من اهل السنّة، فانهم يرون ان هناك مباني وقواعد اخرى للمواءمة بين القوانين الثابتة والحوادث المتغيرة، فالشيخ محمد عبده مثلاً والذي كان يخالف مع عدد من علماء الازهر (سد باب الاجتهاد)، يعتقد ان هناك فرق بين (العبادات) و (المعاملات)، لوجود احكام دقيقة ومفصلة بشأن العبادات، وتم الاكتفاء ببيان قواعد عامة بشأن المعاملات، اي العلاقات بين الناس وقد ترك للناس في كل عهد مواءمتها مع الاوضاع والاحوال الخاصة للحياة في كل عهد. ومن هنا فان

---

(١) محمد حسين النائيني، تنبيه الامة، ص / ٩٨ ـ ١٠٢ .

(٢) جعفر الخليلي: ـ هكذا عرفتهم، ج / ١ ص / ٢٤٦ .

(٣) نفس المصدر.

المواءمة بين الشريعة الاسلامية وبين اوضاع العالم الراهنة تتطلب تطبيق مبدأين، هما: المبدأ الاول هو المصلحة أو (الاستصلاح) الذي يعتقد به المذهب المالكي، ومعناه العدول من نتائج القياس بغية مراعاة مصالح الناس. والمبدأ الثاني هو(التلفيق)، اي مزج احكام المذاهب الأربعة لأهل السنّة والمواءمة بينها، في حل القضايا الاجتماعية. وعليه فان الاقتباس من المذاهب الاربعة ممكن حسب ما تتطلبه الاوضاع ويجب المقارنة بصورة منظمة بين احكام المذاهب الاربعة اضافة الى التعاليم الحقوقية التي لا تعود لأي منها، وتهيئة مجموعة من افضل الآراء الحقوقية[1].

وحظيت امكانية المواءمة بين القوانين الاسلامية وبين تطورات الزمن، باهتمام كثير من العلماء والكتّاب غير المسلمين كذلك، واعتبروها ميزة للدين الاسلامي.

كتب برنادشو (الكاتب الانجليزي المعروف) قائلاً:

كنت اكِنّ دوماً منتهى الاحترام لدين محمد لخاصية حياته العجيبة. وبرأيي ان الاسلام هو الدين الوحيد الذي يحمل قابلية التكيف والسيطرة على مختلف الحالات في الاشكال المتغيرة للحياة ومواجهة مختلف القرون.....وأتوقع أمراً ظهرت آثاره الآن وهو ان يحظى ايمان محمد بقبول اوربا الغد[2] .

ورغم ان الدكتور شبلي شميل ذو اتجاه مادي، الا أنه لا يخفي اعجابه بالاسلام، ويشيد به بوصفه ديناً حياً يقبل التكيف مع الزمان. وكتب مقالة تحت عنوان (القرآن والعمران) ردّاً على ما قاله احد الاجانب بعد عودته من رحلة الى

---

(١) انظر: حميد عنايت، حولة في الفكر السياسي العربي (بالفارسية)، ص ١٤٠.

(٢) نقلاً عن مرتضى المطهري، نظام حقوق المرأة في الاسلام (بالفارسية)، ص ١٠٦.

البلدان الاسلامية في ان الاسلام مسؤول عن انحطاط المسلمين، من اجل اثباته ان سبب انحطاط المسلمين هو الانحراف عن التعاليم الاجتماعية للاسلام، وليس التعاليم الاسلامية[1].

(٢) الحكومة الدينية والاستبداد

يرى عدد من ذوي الافكار المتجددة، ان الحكومة الدينية لها طبيعة مقرونة بالاستبداد تحول دون تكيفها مع الحرية والديمقراطية. ومن هنا فلو أراد مجتمع ان لا يكون اسيرا في مخالب الاستبداد، وأن يحلّق ويتقدم في الاجواء الديمقراطية، فلا بد له من الهرب من قيود الحكومة الدينية. وسبب هذه الخاصية في الحكومة الدينية ليس رغبة الحكام الدينيين في الاستبداد ومعارضة حقوق الناس وحرياتهم، بل لأن الشريعة حين تشكّل اساس النظام السياسي، تقوم سواء شاءت أم أبت بممارسة تقييدات فكرية وسلوكية في المجتمع تؤدي بالتالي الى حرمان اجتماعي لبعض الطبقات الاجتماعية.

وعلى ضوء هذا الفهم، تلاحظ في مؤلفات هكذا كتّاب نظرية فصل الشريعة عن الدين. ونذكر على سبيل المثال هنا آراء ونظريات هيغل في هذا الباب مع الاشارة الى ان آراء هيغل مبنية على التجربة وتقييم الشريعة الموجودة للمسيح ﵇ وكيفية عمل الكنيسة اكثر من اعتبارها تحمل طابعاً تحليلياً وفهم لأي شريعة. ورغم ان عباراته تفوح أحياناً برائحة الحكم بشأن كافة الشرائع، ولكن وكما يستفاد من اسم الكتاب وتوضحياته فانه يقصد في الغالب شريعة المسيحية.

---

(١) نفس المصدر.

واختبار لكتابه عنوان (استقرار الشريعة في الدين المسيحي).

ويعتقد هيغل ان تعاليم الشريعة يمكن ان تكون مفيدة في دائرة الاوساط الصغيرة ولا تلحق ضرراً بحقوق الافراد، الا انها تكون ظالمة عندما يكون اطارها شاملاً لجميع المواطنين في الدولة وتأخذ طابع الوظيفة.

ان الطائفة التي تعتبر اوامر التقوى بحكم الاوامر الايجابية للشريعة، تجد خصائص تناسب وسط طائفي محدود، ولكن هذا النوع من الخصائص يفقد تناسبه اذا اتسع هذا الوسط وأضحت عقيدته وايمانه شاملاً. خاصة اذا اصبحت لهذا الوسط عمومية في داخل اطار دولة، هذا من جهة ومن جهة اخرى فانها تتحول الى امر خاطيء وذي طابع ظالم، وتتحول بعض التعاليم الموجودة في الدين المسيحي والتي لا تعارض حقوق أحد على مستوى وسط مسيحي صغير، الى واجبات سياسية بمجرد ان تتسع لتشمل جميع المواطنين في البلاد، اي انها تحولت الى أمر لم تكن جعلت له اساساً[١].

وفي فصول اخرى من هذا الكتاب أوضح هيغل سبب وجوب عدم جعل تعاليم الشريعة في مقام (الوظائف السياسية لعامة المواطنين). وهو يرى ان الدين حين يكون اساساً للعلاقة بين الفرد وبين الآخرين، يقع تجاهل للاوامر الاخرى مثل آصرة القرابة، والحرفة والخدمات، وتصبح صفة المواساة والاحسان لدى الفرد محدودة باخوته في الدين، حيث ينظر اليهم وكأنهم افضل من غيرهم.

ويقول ايضاً:

ان مَن تكون لشريعته قيمة لا متناهية ولا يرى قلباً شيئاً افضل من تلك

---

(١) هيغل: ـ استقرار الشريعة في الدين المسيحي (مترجم بالفارسية) ص ٥٦.

الشريعة، لا تكون نظرته الى اتباع الفرق الاخرى الا نظرة كراهية ولا يصدّق أبداً بوجود سبب غير التفكير المنحرف في عدم ايمان شخص بشريعته[1].

انّ اهم إشكال يطرحه هيغل على تدخل الشريعة في الحكم هو أن هذا الامر يفضي الى حصول تقسيمات في المجتمع تكون نتيجتها حرمان كثير من المواطنين من حقوقهم. ولا يقتصر الأمر في الحكومة الدينية على إبعاد غير المتدينين، بل تلغى حتى الحريات التي كان يتمتع بها اتباع ذلك الدين.

يقول هيغل:

عندما كانت الكنيسة المسيحية في طور التكوين كان يحق لكل جماعة اختيار مطرانها واسقفها، ولكن ما إن تحولت الكنيسة لاى حكومة، فقدت الجماعات المسيحية هذا الحق. وهي الحكومة السياسية توكل كل جماعة من سكان القرى حق الاختيار الخاص الى الحاكم السياسي الذي تعتبر ارادته منذ ذلك الحين بحكم ارادة الجميع. ومنذ ذلك الوقت استحدثت مناصب تحت عنوان (آخذ والاعتراف العام)، بينما كان الحال قبل ذلك بشكل آخر، حيث كان كل شخص حر في اختيار الصديق الذي يحترمه ويطرح عليه أسراره ويعترف أمامه بذنوبه. ولكن زعماء الحكومة الدينية حوّلوا، الشخص الذي يأخذ الاعتراف الى (موظف حكومي)، واصبح الاعتراف بالاخطاء الذي كان أمراً حراً، واجباً على عاتق اتباع الحكومة من العلماء المسيحيين[2].

ولقد اضحى افتقاد الكنيسة الى الحلم ازاء المعارضة بعد تسلمها السلطة، تجربة يستند اليها هيغل ويقول:

---

(١) نفس المصدر: ص ٥٨ و٦٤.

(٢) نفس المصدر: ص ٧٨ و٧٩.

ان رأي كثير من المؤرخين الواعين، راي صحيح حين يقولون:

بمجرد ان تستلم الكنائس السلطة تنسى بسرعة المتاعب التي تحملتها والتي ينبغي ان تدفعها الى التحلي بمزيد من الحلم عادة وتتصرف تصرفات غير ناضجة ازاء اتباع الاديان الاخرى. وعندما تتحول الكنيسة الى سلطة في داخل الحكومة، فانها ترى اتباع الاديان الاخرى ليسوا جزءً منها فتطردهم عن دائرة الحكم ولا تبدي تحملاً ليس فقط فيما يتعلق بالقضايا ذات الصلة بالعقيدة والايمان، بل كذلك في باب القضايا المتصلة بالملكية وبأموالهم[1].

وعليه فان سبب اصرار هيغل على فصل الكنيسة عن الحكومة هو الحؤول دون انطباع القوانين المدنية بطابع ديني وتعهدها بالمحافظة على أرواح وأموال جميع المواطنين وتقوم الحكومة بالدفاع عن حقوق جميع المواطنين مهما كانت عقائدهم الدينية. أمّا حينما تسيطر الكنيسة ويأتي مواطن لا يؤمن بالكنيسة او كان لديه ايمان وتخلى عنه، ويطالب الحكومة بالاعتراف بممارسة لحقوقه المدنية على شكل حق له يرى نفسه في الحقيقة ان الكنيسة أبعدته عن الدائرة، لانها أبعدته عن مجتمعه، من جهة وكون الكنيسة تشمل دائرة الحكومة السياسية ايضاً من جهة اخرى.

ودافعت الحكومة المؤلفة من علماء الكنيسة في جميع البلدان الكاثوليكية والبروتستانتية ـ تقريباً ـ عن حقها في قبال الحكومة السياسية ولم يستطع اي مؤمن بدين آخر نيل حقوقه المدنية في اطار تلك الحكومات، او أن يكون في منصب حتى يتمكن من التمتع بالحماية القانونية التي يتمتع بها المواطن العادي في مجال القضايا الجنائية والمدنية. وقد عجز عن ان تكون له اية ملكية في نطاق

---

(١) نفس المصدر: ص ٨٨.

امتلاك الاراضي او العمل في اية وظيفة حكومية.

إذن تصبح الحكومة السياسية في حالة دخول سلطة الدين في الحكومة، أداةً لممارسة القيود الدينية ومن يطرد من الحكومة التي يتزعمها علماء الدين، فانه يفقد حقوقه المدنية والسياسية كذلك، ولم يكن الحال هكذا في بداية عمل الكنيسة حين كانت دائرة الكنيسة محدودة ولم تكن لديها سلطة. والآن هناك تناقض بين دائرتين حكومتين) وبناءً على هذا ماذا ستكون نتيجة دخول الكنيسة في الحكم؟ يقول هيغل:

في هذه القضية تزول الحكومة، لانه اذا جرى القضاء على كل اشكال حرية الارادة من قبل علماء الكنيسة لا يبقى ولا يستقر غير السلطوية والاستبداد. لقد علّمتنا الكنيسة ان لا نعتبر الحرية المدنية والسياسية ذات وزن مقارنةً بالنعم السماوية، وأنّ علينا ان نتجنبها وكأنها أدران يجب ازالتها وأن لا نكون في قيد الاستفادة من الحياة. أجل ان حرمان النفس من التمتع بحريتها يؤدي الى (موت وزوال العقل) كما هو الحال بالنسبة للجزء الحيواني للبشر والذي يموت بالتدريج اثر الحرمان من حاجاته الجسمية. وفي مثل هذه الظروف لا يعد الانسان يشعر ماذا فقد، ولا يعلم هل كان لديه عقل ذات يوم، ويصبح مثل جسم ميت لا يشعر بالحاجة الى الاكل والشرب[1].

وننتقل الآن الى مقارنة فهم هيغل للحكومة الدينية مع الصورة التي رسمها الاسلام للحكومة الدينية كي يتضح هل ثمه مبرر لقلق افراد من امثال هيغل في النموذج الاسلامي للحكم؟ وهل هناك اطروحة وحلول لهكذا قضايا في نصوص القوانين الاسلامية؟

---

(١) نفس المصدر، ص ١١٩.

من الامور التي اثارت قلق هيغل هي أن التوصيات الدينية، لها طابع اخلاقي وفردي ولا يمكن ان تتحقق على مستوى المجتمع وفي اطار القانون. وابداء الراي هذا بشأن الاسلام لا يمكن ان ينطبق على الحقائق، لان هناك اهتمام خاص بالمصالح الاجتماعية في التعاليم الاسلامية وكما سنوضح في بحوث مقبلة فان القوانين الاجتماعية تشكّل جزءً كبيراً من مضمون الاسلام.

ثم انّ الروح الجماعية والاهتمام بالقيم الاجتماعية يلاحظ جيداً في كافة اجزاء الاسلام، فمثلاً سأل شخص، الامام علي عليه السلام قائلاً: العدل أفضل أم الجود؟ **ومن الواضح حسب المعايير الاخلاقية والفردية ان الجود يدل اكثر من العدل** على كمال النفس وسمو الروح، لأن العدل هو مراعاة حقوق الآخرين وعدم التعدي على حقوقهم، أمّا الجود فهو تضحية وتخلّي الانسان عن حقوقه لصالح الآخرين.

ولكن الامام علي عليه السلام أجاب بالعكس واعتبر العدل افضل من الجود لسببين، وقال في جوابه الثاني:

العدل سائس عام والجود عارض خاص[1].

أي ان العدل هو قانون عام وهو مدير ومدبّر شامل لكل المجتمع، وطريق عريض يجب ان يمر به الجميع، أمّا الجود فهو حالة استثنائية لا يمكن الاعتماد عليها. ولو اصبح للجود طابع قانوني وعمومي، فانه لا يعد عندئذ جوداً.

ان هذا النمط من التقييم يبين قيمة واصالة المجتمع في المنظار الاسلامي

---

(١) نهج البلاغة: الحكمة ٤٣٧.

واساس ذلك في تقدم المباديء الاجتماعية على المبادىء الفردية فتلك هي الساق وهذه هي الغصن وتلك ركن وهذه زينة له.

واذا كانت الاخلاق الفردية محوراً واساساً لنظام الحياة (وهي الصورة التي يحملها هيغل ازاء الدين) فمن الطبيعي ان لا تفيد توصياتها في حل المعضلات الاجتماعية وهذه رؤية مرفوضة في الاسلام، وذلك التعبير العلوي هو نموذج لذلك.

وعلى اساس هذا المبنى، هناك حدود واضحة في الاسلام بين التوصيات الاخلاقية وبين القوانين الاجتماعية ويمكن ملاحظة امثلة ذلك في اقوال الائمة المعصومين، في مختلف الظروف الاجتماعية، فمثلاً لو كانوا على رأس الحكومة وفي مقام ابلاغ واجب عام وأمر عام، يبدون رأيهم بشكل يختلف عما لو لم تكن بيدهم سلطة وكانت نظرتهم الى موضوع ما ذات طابع شخصي واخلاقي. ولذلك حين تولى الامام علي عليه السلام قيادة المجتمع ومسؤولية الحكم، حكم بضمان العمال والصناعيين واعتبرهم مسؤولين وضامنين للخسائر التي يلحقونها بأموال الناس، ولكن الامام الباقر عليه السلام يعمل بشكل آخر في دائرة العلاقات الاقتصادية والقانونية للافراد ومن الناحية الاخلاقية[1].

ان الحكم بأن الدين ينظر الى قضايا الانسان نظرة ذات طابع فردي ولذلك ليس في وسعه الحضور في ساحة القانون وتقديم حلول للمعضلات الاجتماعية، هو حكم لا يمكن ان يصدق على كل الاديان، وخاصة بالنسبة للاسلام الذي يريد من خلال طرح قوانينه الشاملة، تحقيق نظام اجتماعي مثالي.

---

(١) الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج ١٣، ص ٢٧٢.

يدّعي الاسلام أنه عرض للبشر أكمل وأشمل نظام قيمي، والإعراض عن هذا الدين يعني فقدان هذا النظام الافضل، بيد ان الاسلام يثمّن القيم المشتركة بين الناس ولا ينظر الى غير المسلمين وكأنهم أُناس يفتقدون الى كل القيم.

لقد اعتبر الاسلام النصيحة للناس قيمة انسانية رفيعة، ولذلك حين ارسل النبي ﷺ جماعة من اصحابة بوصفهم سعاة الاسلام، الى القادة السياسيين للعالم طلب منهم دعوتهم بالحكمة والموعظة الحسنة.[1]

ومن هذه القيم الانسانية، (الامانة) حيث مدح الله بعض اهل الكتاب بسبب تحلّيهم بها:

﴿ومن اهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده اليك الا مادمت عليه قائماً﴾[2] ومن جهة اخرى يستنكر القرآن الرؤية الاسرائيلية حيث يقول بنو اسرائيل انهم وحدهم محبوبون من قبل الله وأنّ الآخرين ليس لهم اي سهم من الكرامة والقيمة، خاصة وأن هذه الرؤية تفضي الى انكار حقوق الآخرين، وكانوا من خلال طرح ادعاءات من قبيل ﴿ليس علينا في الاميين سبيل﴾[3]، يعتبرون أنفسهم اهل (الكتاب والبقية (اميين) واعتبروا بقولهم ﴿نحن ابناء الله واحبائه﴾[4] ان الكرامة خاصة بهم وكانوا ينظرون الى الآخرين

---

(١) احمدي ميانجي: مكاتيب الرسول، ج ١ ص ٣١.

(٢) آل عمران: (٣) الآية ٧٥.

(٣) آل عمران: (٣) الآية ٧٥.

(٤) المائدة (٥)، الآية ١٨.

وكأنهم كائنات تقع في المرتبة السفلى من القيم الانسانية[1].

وتعبّر المقررات والقوانين الاسلامية جيداً عن اهتمام الاسلام بالقيم الانسانية، فمثلاً رغم ان اعتناق الاسلام بوصفه تسليماً للدين الحق والايمان به، يحتل مكانة رفيعة، ولكن اذا كان المسلم متهم بالكذب والخيانة وكان الكافر معروفاً بالصدق والامانة، فان شهادة هذا الكافر من ناحية الحقوق الاسلامية مقدّمة على ذلك المسلم[2]. وتبين هكذا موارد ان إظهار الاسلام بنظر هذا الدين لا يعني التحلي بكل الصفات الحسنة، كما أن كفر أي كافر لا يوجب تجاهل صفاته الحسنة وفضائله في المجتمع الاسلامي.

الاسلام والمثل البشرية

والاسلام يثمّن المثل البشرية الشاملة، وعليه فهو يعتبر المبادرة الى رفع حاجات جميع الناس أمر قيّم، لانه يعتبر جميع الناس (عيال) الله، ويعتبر أحبّ الناس الى الله أنفعهم للآخرين قال رسول الله ﷺ:

الخلق كلهم عيال الله وأحبهم اليه أنفعهم لهم[3].

ولذلك طلب في هذا الدين، من جميع المسلمين الاسراع في نصرة جميع المظلومين. قال رسول الله ﷺ: من سمع رجلاً ينادي بالمسلمين ولم يجبه فليس بمسلم[4].

---

(١) محمد حسين الطباطبائي: الميزان، ج ٣ ص ٢٦١.

(٢) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام، ج ٢٨، ص ٣٤٧.

(٣) محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج ٢ ص ١٦٤.

(٤) نفس المصدر .

وصرّح أئمة هذا الدين بالقول: يا من قربت نصرته من المظلومين[1].

وتعني هذه العبارة ان جميع المظلومين يستحقون النصر وان كانوا كافرين على ضوء سعة مفهوم المظلومين (والذي يستفاد من ألفه ولامه)، والظالمون لهم، وان كانوا مؤمنين ويدّعون الاسلام في الظاهر، بعيدون عن الرحمة الالهية.

واضافة الى احترام الاسلام لجميع القيم الانسانية لكافة الافراد في داخل المجتمع الاسلامي، فانه يدعو برسالته العامة والشاملة كافة الامم الى هدف مشترك وقد ضمّن النبي ﷺ الآية التالية في دعواته لرؤساء الدول:

﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواء بيننا وبينكم ألَّا نعبد إلَّا اللّهَ ولا نُشرك به شيئاً ولا يتَّخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون اللّه ﴾[2].

ويتضح من هذه الآية ان افراد البشر الذين خلقوا من جوهرة واحدة، يجب ان لا يفرض بعضهم ارادته ورغبته على الآخرين، الا ان يكونوا على استعداد لقبول ارادة الآخرين ورغباته بنفس المستوى، اي ان يسود بينهم التعاون في الانتفاع بمزايا الحياة اما خضوع شعب للآخرين، أو افراد لفرد آخر، يجعل البعض في موقف (الربوبية) والطاعة المطلقة ويحول اساس الفطرة الانسانية التي تقوم على المساواة، الى نزوع الى التفوق ويهدم بناء الانسانية[3].

---

(١) سيد علي خان المدني، رياض السالكين: ج ٣ ص ٥٠. تجدر الاشارة الى ان هذه المسألة تلاحظ في مؤلفات المفكرين الاسلاميين والزعماء الدينيين، فمثلاً يقول الامام الخميني: نحن مصاحبون لجميع المستضعفين في العالم...وادعو للجميع ولجميع المسلمين بل لجميع المستضعفين (صحيفة نور، جم ٢٢ ص ٢١٨).

(٢) آل عمران (٣) الآية ٦٤.

(٣) محمد حسين الطباطبائي الميزان، ج ٣ ص ٢٥٠.

ان أكثر ما يثير قلق هيغل من الحكومة الدينية، يتعلق بطريقة تعامل هكذا حكومة مع حقوق الاقليات الدينية وعدم المؤمنين بالدين الحاكم عموماً.

ولو لاحظنا التاريخ المؤسف للاقليات، وخاصة في اوربا، لادركنا ان هذا القلق لا يخلو من مبرر، فمثلاً اصدر البرلمان الانجليزي في عام ١٦٤٨ قانوناً يحكم بموجبه بالاعدام كل مَن لديه عقيدة مخالفة لمبدأ التثليث. وتقرر في عام ١٦٨٨، بعد الاعلان عن ان المذهب البرونستانتي هو المذهب الرسمي للبلاد، انه لا يحق لأي مسيحي كاثوليكي العمل وفق مراسيمه المذهبية في دائرة الحكومة الانجليزية، وقد تعرض اتباع المذهب البروتستانتي في فرنسا في اواخر القرن السابع عشر الى ضغوط اثر المقررات التي اصدرها الكاثوليك[1].

ويقول هيغل استناداً الى تاريخ الدول الاوربية: حين كانت الفرق المذهبية تتولى الحكم كانت تحرم الفرق الاخرى حتى من تملك اموالها.

أمّا بنظر الشريعة الاسلامية، فان الاقليات في الدولة الاسلامية تتمتع بحقوقها وحرياتها، اذا لم تكن تعارض السيادة. وحتى لو ارتكب اتبعها محرمات اسلامية مباحة بنظر شريعتهم، فانهم لن يواجهوا اعتراضاً اذا لم يتجاهروا بها ولم يشجعوا المسلمين عليها[2].

وعند البت في الشكاوى والاختلافات الحقوقية بينهم، من الممكن ان

---

(١) حميد زنجاني حقوق الاقليات، ص ٨ـ ١٠.

(٢) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣١٧.

يقوموا بفصل الخصام ورفع التنازع طبقاً لمعاييرهم القضائية[١]. كما انهم أحـرار في شؤونهم الخاصة، مثل الوقف، الوصية والزواج طـبقاً لأديـانهم[٢] ولا يـحق لأحد التعرض الى أموالهم وحـقوقهم وتـقع عـلى عـاتق الحكـومة الاسـلامية مسؤولية في هذا الصدد[٣].

ورجال الدولة في الحكومة الاسـلامية، مكـلفون فـي التـعامل مـع غـير المسلمين الذين يعيشون في البلد الاسـلامي بـالعمل طـبقاً لمـا أمـر بـه امـير المؤمنين عليه السلام، مالك الاشتر حيث قال:

واشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم ولا تكونن عليهم سبعاً ضاريا تغتنم اكلهم فانهم صنفان: اما اخ لك في الدين واما نظير لك في الخلق[٤].

المواثيق المتبادلة

من التعاليم الاسلامية المؤكدة هو التزام الحكـومة الاسـلامية بـتعهداتـها واتفاقياتها التي تبرمها مع غير المسلمين. ومن هنا يجوز للـحكومة الاسـلامية والاقليات تنظيم علاقاتهم العادلة ضمن هذا النوع مـن الاتـفاقيات ويـتعهدون باجرائها.

---

(١) نفس المصدر: ص ٣١٨.

(٢) نفس المصدر: ص ٣٢١.

(٣) ورد في المادة ١٢ و١٣ و١٤ من دستور الجمهورية الاسلامية في ايران، الاقليات الدينية والمذهبية حرة في اداء واجباتها الدينية والمذهبية والاحوال الشخصية، وعلى الحكومة الاسلامية وجميع المسلمين مراعاة العدالة ازاءها ومراعات حقوقها.

(٤) نهج البلاغة: الرسالة/ ٥٣.

وقد وقّع رسول الله ﷺ في فترة حكمه، هكذا اتفاقيات وتعتبر هذه الوثائق التي دوّنت في التاريخ الاسلامي، افضل شاهد على نمط تعامل الحكومة الاسلامية مع غير المسلمين. ورد في نص احد تلك الاتفاقيات بأن اليهود وحلفائهم أحرار في دينهم.

تجدر الملاحظة الى استخدام عبارة (اُمة واحدة) في هذه المعاهدة، بشأن المسلمين والطرف الآخر للمعاهدة (يهود المدينة):

(هذا الكتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش و(أهل) يثرب....انهم امة واحدة من دون الناس)[1].

وورد في احدى تلك المعاهدات التي وقّعها رسول الله ﷺ مع نصارى نجران في السنة العاشرة للهجرة، ما يلي:

ولنجران وحاشيتها ذمة الله وذمة رسوله على دمائهم وأموالهم وملتهم وبيعهم ورهبانيتهم وأساقفتهم وشاهدهم وغائبهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير على أن لا يغيروا أسقفاً من سقيفاه، ولا واقهاً من وقيهاه، ولا راهباً من رهبانيته، وعلى أن لا يحشروا ولا يعشروا ولا يطأ أرضهم جيش، ومن سأل منهم حقاً فالنصف بينهم بنجران، وعلى أن لا يأكلوا الربا فمن أكل الربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة، وعليهم الجهد والنصح فيما استقبلوا غير مظلومين ولا معنوف عليهم.[2]

ولم يزعم أي مؤرخ (سواء كان مسلماً ام غير مسلم) ان النبي ﷺ نقض

---

(١) للاطلاع على النص الكامل للاتفاقية مع المستندات والايضاحات، راجع: احمدي ميانچي: مكاتيب الرسول، ج ١، ص ٢٤٠ و٢٦٣.
(٢) مكاتيب الرسول، الأحمدي الميانجي، ج ٣ ص ١٥٦ .

عهداً، الا ان يكون الطرف المقابل ألغى سابقاً تعهده من طرف واحد.

لقد كان أمثال هيغل غير مطّلعين على هذه الفصول الذهبية من حضور الدين في الحكم، ولم يلاحظوا غير التعاليم التي أصدرها بعض رجال الدين مثل البابا نيكلاس الرابع والذي كان يوصي اتباعه قائلاً: (لا تلتزموا بتعهداتكم ازاء المسلمين)[١].

وقد كان لهذه الاساليب وهذا التعامل تأثيراً كبيراً في تشويه سمعة الحكومة الدينية، بينما يأمر القرآن الكريم قائلاً:

﴿فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم﴾[٢].

وقال أمير المؤمنين عليه السلام لمالك الأشتر:

وإن عقدت بينك وبين عدوك عقدة أو ألبسته منك ذمة فحط عهدك بالوفاء، وارع ذمتك بالأمانة، واجعل نفسك جنة دون ما أعطيت فإنّه ليس من فرائض الله شيء الناس أشدّ عليه اجتماعاً مع تفرّق أهوائهم وتشتت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود. وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استوبلوا من عواقب الغدر. فلا تغدرن بذمتك، ولا تخيسن بعهدك، ولا تختلن عدوك، فإنه لا يجترىء على الله إلّا جاهل شقي. وقد جعل الله عهده وذمته أمناً أفضاه بين العباد برحمته، وحريماً يسكنون إلى منعته ويستفيضون إلى جواره، فلا إدغال ولا مدالسة ولا خداع فيه. ولا تعقد عقداً تجوز فيه العلل، ولا تعولن على لحن قول بعد التأكيد والتوثقة، ولا يدعونك ضيق أمر لزمك فيه عهد الله إلى طلب انفساخه

---

(١) مكتب التعاون بين الحوزة والجامعة، الاسلام والقوانين الدولية العامة، ص ٣٢١.

(٢) التوبة: (٩)، الآية ٧.

بغير الحق، فإن صبرك على ضيق أمر ترجو انفراجه وفضل عاقبته خير من غدر تخاف تبعته وأن تحيط بك من الله فيه طلبة فلا تستقيل فيها دنياك ولا آخرتك.[1]

(٣) الحكومة الدينية والديمقراطية

هل أنّ بالامكان ان تكون الحكومة الدينية حكومة ديمقراطية؟ وهل هناك مجال للديمقراطية اذا كانت للدين سيادة في النظام الاجتماعي؟ ان التحكيم بين الدين والديمقراطية يتطلب الرد على مسائل مختلفة هي:

١ ـ كيف تعرّف الديمقراطية ؟

ان (الديمقراطية) هي مصطلح له سابقة طويلة في الثقافة السياسية، ولكنها افتقدت طيلة التاريخ الى تعريف واحد، ولم يتفق المحققون حتى في عصر واحد على تعريف لها، ويصف البروفسور ويلفريد روريش الذي قام بدراسات جـمة في علم السياسة والاجتماع ويعتبر من الاخصائيين المرموقين في هذا المجال في العصر الراهن، تبيين مفهوم الديمقراطية بـ(المشكلة الاساسية)[2]. وهذا يدل على مدى الغموض الذي يكتنف هذا المصطلح حالياً.

ومن الطبيعي ان ابداء الرأي بشأن الحكومة الدينية، من زاوية الديمقراطية، ليس بالامر السهل على ضوء اختلاف الآراء ووجهات النظر المتضادة الموجودة

(١) نهج البلاغة: ج ٣ ص ١٠٦، الرسالة ٥٣.
(٢) البروفسور ويلفريد روريش: السياسة بمثابة العلم، ترجمة الدكتور صلاحي ص ١٨٣.

في هذا الصدد، لانه لم نعثر على مقياس منضبط في هذا الصدد.

ان ذوي الاطلاع على الثقافة الغربية الذين ارادوا تقييم النظام الديني (الاسلامي) بالمعايير الديمقراطية وتحديد وزن الديمقراطية فيه اعترفوا بهذه المشكلة وقالوا:

ليس بوسعنا اتخاذ تعريف واحد بوصفه قاعدة لنا لعدم وجود اتفاق في الآراء بشأن المعنى الدقيق للديمقراطية باعتبارها نظام وإن استطعنا القيام بدراسة بعض رؤى المسلمين بشأن هذا المصطلح[1].

ويقول هذا الكاتب بشأن الذين انتقدوا المزج بين مباديء الديمقراطية والمباديء الاسلامية:

ان ماتم حذفه بوضوح من قبل المنتقدين، او لم يتم الاعتراف به بقدر كاف هو عدم وجود اي شكل من اشكال التعريف المقبول بصورة عامة للديمقراطية بشكل عام أو الديمقراطية الغربية[2].

وقال احد العلماء ممن اجرى دراسة لمباني الفكر الغربي ولاحظ عن قرب الحياة الاجتماعية للعالم المتحضر: من المهم ادراك أن الديمقراطية التي لها اليوم مقبولية عامة وعالمية، مطلوبة من قبل كافة الناس، ولكن ليس لها معنى واحد في مختلف الثقافات، فالديمقراطية الانجليزية والامريكية تختلف عن الديمقراطية الفرنسية او الايطالية او حتى الايرلندية[3].

---

(١) حميد عنايت: الفكر السياسي الاسلامي الحديث، ص ١٦٧.

(٢) نفس المصدر: ص ١٧٩.

(٣) حسين نصر: الشباب المسلم والعالم الحديث، ص ٢٨٧.

٢ ـ هل ان الديمقراطية هي معيار للتحكيم؟

بغض النظر عن الغموض الذي يكتنف مفهوم الديمقراطية، فان سؤالاً قد يخطر على الاذهان وهو هل أنّ الديمقراطية أهل للتحكيم بشأن نوع انظمة الحكم؟ وهل بالامكان الحكم بشأن الحكومة الدينية بهذا المعيار؟

لا شكّ أن الفكر الديني ليس في موضع خارج اطار النقد والتقييم، ولا يمكن ان يدّعي اي شخص ان الطابع الديني لفكرة واطروحة يجعلها معصومة ولا تقبل الخطأ، خاصة في الاسلام الذي وجّه لوماً ومؤاخذة للمتدينين الجهلة وتم تشجيع المتدينين الواعين.

قال الامام الكاظم عليه السلام لهشام بن الحكم:

يا هشام، إن الله تبارك وتعالى بشّر أهل العقل والفهم في كتابه فقال: ﴿فبشر عباد ۞ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله واولئك هم أُولو الألباب﴾ . يا هشام، إن الله تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول، ونصر النبيّين بالبيان، ودلّهم على ربوبيته بالأدلة، فقال: ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلّا هو الرحمن الرحيم﴾ .

انّ تقييم الأفكار يمكن أن يتم بواسطة المعايير العقلية والمعايير التي تقع في دائرة أوسع من الدائرة الدينية، مثلما ان بالامكان أن يتم ذلك بالمعايير الدينية المسلّمة. ولذلك قال الامام في تتمة ذلك الحديث:

(ان لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة عليهم السلام واما الباطنة فالعقول)[1].

---

(١) الكليني: الكافي، ج ١، ص ١٣.

وعلى هذا الاساس فان الدين الفطري لا يحكم أبداً بتعطيل وتخطئة العقل ولا يحول دون التحكيم العقلاني، الا انه لا يقبل حكم الحكم، الا اذا كان موضع ثقة ولا يشك بسلامته.

ومن هنا فانه لا يمكن قبل التقييم وضع اي فكر في مقام الحكم والقضاء، ولا يمكن تسليم مصير الافكار والنظريات (سواء كانت دينية ام غير دينية) بيد معايير مجهولة.

والآن يطرح هذا السؤال وهو هل توجد أدلّة كافية على صحة جعل الديمقراطية معياراً في تقييم الايديولوجيات والانظمة السياسية؟

كثير هم المفكرين الذين شككوا في هذا الصدد او ادّعوا عكس ذلك، حتى في القرن الاخير (قرن انتشار الديمقراطية).

ولم يكن ويل دورانت الشخص الوحيد الذي بحث بصورة مفصلة بشأن السؤال التالي: هل فشلت الديمقراطية؟ حيث طرح شواهد كثيرة لاثبات ذلك وخرج من التجارب بالنتيجة التالية:

كلما زدنا من اختبارنا للديمقراطية، زادت آلامنا من فشلها وازدواجيتها[١].

وقال بشأن الانتخابات التي هي من ملامح الديمقراطية:

ان كل سياسة هي عبارة عن (المنافسة بين الاقليات المنظمة) ويعتبر المقترعون، متفرجون لمسابقات رياضية يقومون بالتصفيق للفائزين ويحتقرون الخاسرين من دون ان يكون لهم دور في نتيجة العمل. والانتخابات في مثل هذا

---

(١) ويل دورانت: لذات الفلسفة، ترجمة زرياب الخوئي، ص ٣٥١ و٣١٣.

الوضع هي امر غير مفيد والغرض منها دفع الناس الى الظن بأنهم هم الذين يضعون القوانين، وبهذه الطريقة تتم مصادرة مسألة الرقابة الاجتماعية.... وبهذه المقدمات فان الميزة الوحيدة للانتخابات هي أنها تقوم من خلال استقطاب اهتمام الناس، بتعريفهم بالتيارات السياسية، ولكن قد يتم في أكثر الأحيان اخفاء الحقيقة عن الناس بذكاء، مما يؤدي الى الغاء تلك الميزة. ولا قيمة للعبة السياسية التي تعجز عن حرف اهتمام الناس عن الحقيقة والواقع عن طريق افتعالى حوادث مثيرة ولكنها غير مهمة، فمثلاً ارادت السلطات الكندية في انتخابات ١٩١٧ المصادقة على مشروع قانون الخدمة العسكرية الالزامية بدلاً عن الخدمة العسكرية الطوعية. وبغية تحقيق هذا الغرض زعمت ان العنصر الفرنسي سيتغلب على سكان كندا ان لم يصوّت الشعب على مشروع الخدمة العسكرية الالزامية وثار المتكلمون بالانجليزية من اجل ان يتسلطوا وصوّتوا، واصبحت انتخابات مواجهة عن طريق الخداع والصياح وقيل وقال.... فهل هناك داع للاستغراب حين تنخفض نسبة المقترعين من ثمانين بالمئة في عام ١٨٨٥ الى خمسين بالمئة في عام ١٩٢٤؟[١]

وفي موضع آخر، أشار ويل دورانت الى عوامل فشل الديمقراطية، وقال:

ان آخر سبب لفشل الديمقراطية، هو الجهل العام. وتؤيد اختبارات الذكاء، وجهة النظر التي طرحها المراقبون للانتخابات في العشرين سنة الأخيرة. وكان الافتراض في نظرية الديمقراطية يقول: ان الانسان حيوان ناطق (عاقل ومفكر)، ولكن الانسان حيوان عاطفي وناطق تارة، وينخدع عن طريق العواطف والاحساسات ارضاءً لقلبه. وقد يكون ادعاء لنكلن صحيحاً حين يقول (لا يمكن

---

(١) نفس المصدر: ٣٦٠.

خداع كل الناس دائماً) ولكنكم تستطيعون خداع عدد كاف من الناس من اجل الحكم في بلاد واسعة....ويبدو ان الفشل لم يقتصر على الديمقراطية فحسب، بل امتد ليشملنا نحن كذلك. لقد نسينا حين جعلنا انفسنا حكاماً ومستقلين ان نكون يقظين وعقلاء[1].

ويرى ان الإشكال الآخر على الديمقراطية هو الاتجاه الى (خداع العوام)، لان الديمقراطية تعطي قيمة اكثر للامور التي يمكن لعامة الناس فهمها. ومن هنا تضحي بقيم اخرى من اجل ذلك:

لا يوجد بلد مثل الولايات المتحدة الامريكية في مجال صرف الاموال على التربية والتعليم بحيث يصل الامر الى حد الاسراف ولا يوجد بلد مثل الولايات المتحدة الامريكية ايضاً في قلة احترام العلم والاستفادة منه. نحن لا نرى ان التربية والتعليم ضرورية للحصول على عمل في القطاع العام[2].

ويعتقد عدد آخر من علماء الاجتماع ان الديمقراطية والحقوق السياسية للناس في المجتمع الذي تكون فيه السلطة الاقتصادية بيد فئة خاصة، ليس الا خداع:

تزعم الطبقة الحاكمة في كل مجتمع من المجتمعات الغربية انها ترفض الديكتاتورية وترغب في الديمقراطية وتعطي الناس حقوقاً مثل حق انتخاب النواب ليساهموا في شؤون الحكومية، بيد ان كثيراً من المصلحين الاجتماعيين يرون عدم صحة هذا الادّعاء ويعتقدون ان الحرية التي تطرحها الطبقة الحاكمة هي ديكتاتورية خادعة ويشيرون الى ان الحرية الانسانية لا تتحقق الا عندما

---

(١) نفس المصدر: ص ٣٥٦.

(٢) نفس المصدر: ص ٣٥٨.

يتمتع اعضاء المجتمع بامكانات اقتصادية متساوية اضافة الى تساوي الحقوق السياسية. ان وجود التيارات السياسية وجماعات الضغط وجهل الناس وانخداعهم يؤدي الى تهيئة الارضية لديكتاتورية الطبقة الحاكمة ذات الظاهر الديمقراطي. لقد كانت نسبة المشاركين في انتخابات رئاسة الجمهورية التي جرت في الولايات المتحدة عام ١٩٥٦ اكثر بقليل من نصف الذين يحق لهم التصويت. واشارت احصائية اخرى الى أن ٥٢ بالمئة من المزارعين الامريكان يجهلون الحوادث التي تقع في داخل امريكا وفي العالم. كما ان ٦٤ بالمئة ممن دخل مرحلة الدراسة الاعدادية في امريكا غير مطّلعين على النظام الداخلي لمجلس النواب ومن ذلك فترة كل دروة[١].

وكتبت اشبنجلر، في دراسة له بشأن الديمقراطية في المجتمعات الغربية قائلاً:

لقد كان التاج والعصا الملكية في القرن التاسع عشر وسيلة للتظاهر والتمثيل، والآن تعرض (حقوق الشعب) امام حشود الناس، وكلما زادت آداب وتشريفات ظاهر هذه المسرحية، كانت اكثر سطحية من حيث المعنى.....[٢]

ويقول بشأن خصائص السياسة الجديدة للغرب (الديمقراطية):

تكمن في الديمقراطية خاصية هي انّ بوسع الافراد الاستفادة من الدساتير في حالة امتلاكهم (المال) فقط، وكانت ثمة حاجة الى تجربة واختبار هذه الحقيقة في الديمقراطيات الاولية، وقد اصبحت من الواضحات في مرحلة نمو وبلوغ المباديء البرلمانية، حيث اتضحت هذه الحقيقة كوضوح الشمس بعد ملاحظة أن

---

(١) اگ برن ونيم كوف: ارضية علم الاجتماع، اقتباس آريان بور، ص ٣٨٠ و٣٨٢ .

(٢) شبنگر: فلسفة السياسة، ترجمة: هداية الله فروهر، ص ١٢.

تأثير المال والسلطة المالية لكل حزب هو اكثر من نوع العقائد.....ويضيف:

ان حس حبّ السلطة تحت غطاء الديمقراطية قام بعمله المهم بصورة جيدة الى درجة بحيث ان اولئك عاشوا في غفلة ادت بهم الى تصور ان معنى الحرية هو هذا في وقت كبّلوا فيه الشعب بقيد الرق والعبودية بأشد وضع، وكلما ازداد ضيق طوق الاسر يبدو الناس ان دائرة الحرية قد اتسعت، ويرقص الجميع برضا وغربة على موسيقى يعزفها عدد قليل من طلاب السلطة المتهورين. ويساور التواقون للحرية من الطبقة المتوسطة سرور ناجم عن تحرر الصحافة وزوال الرقابة الصحيفة وقد فاتهم ان ديكتاتور الصحافة، او الافراد القلّة الذين سيطروا بالاموال على جميع الصحف والمجلات، يدفعون اسراهم، اي القرّاء الى كل جهة يريدون مستخدمين اسواط الافتتاحيات والبرقيات والصور، ما هي الحقيقة؟ هي الاشياء التي يقرؤها الناس او يسمعونها. وقد يوجد هناك اشخاص هنا وهناك ادركوا اساس بعض حقائق الامور، ولكن حشود الناس يؤمنون بالحقيقة التي تستحصل من الصحافة....(١)

وعلى ضوء هكذا تصريحات صادرة من قبل افراد ترعرعوا في هذا النوع من المجتمعات الديمقراطية، لا يمكن ابداء رأي بتفاؤل واطمئنان بشأن النماذج المجربة للديمقراطية على الاقل وان لم نبد حكماً مسبقاً بشأن النماذج غير المجربّة وليس لدينا سوء ظن بها.

وهناك مشكلة اخرى في هذا الصدد تتمثل في النقد الذي طرح للديمقراطيات الغربية من الناحية المبدئية وفي اطار البحوث الحقوقية، ولا يمكن تجاهلها، فقد كان شومبتر مثلاً من الدين قاموا بدراسة التعارض بين الحقيقة

---

(١) نفس المصدر: ص ٨١ و٨٩.

والنظرية الكلاسيكية للديمقراطية. وفي البداية شكك بأصل النفع او الخير العام وقال:

في البداية لا يوجد خير عام لا مثيل له يمكن لكافة الناس الاتفاق عليه، أو يمكن دفعهم الى الموافقة عليه بقوة الاستدلال العقلي.

ثم ينكر (الارادة العامة) ويقول:

ان الاحزاب ذات الاغراض والتي لا ترغب الا بتنفيذ وادارة المسرحيات السياسية، تقوم ببلورة ارادة الشعب او ايجادها ومانواجهة نحن هو ارادة مفتعلة اكثر من كونها ارادة اصيلة. ومن هنا فان ارادة الشعب هي ثمرة معادلة سياسية وليس محركة لها.

واخيراً يستنتج ان الديمقراطية هي امكانية المنافسة لتولي القيادة السياسية:

ان الديمقراطية تعني أن بامكان الناس تأييد او رفض الذين سيحكمون في مقدراتهم، وقد حددنا تعريفنا باضافة معيار آخر لتشخيص الطريقة الديمقراطية لأن هذا العمل الذي يقوم به هؤلاء يفضي الى طرق غير ديمقراطية وهو: (الرقابة الحرة بين الزعماء المرشحين لكسب أصوات الناخبين)[١].

ومن الواضح ان دراسة النقد الذي وجّه للديمقراطيات الغربية[٢] لا مجال لطرحه في هذه المباحث، وهناك مؤلفات بمقدار يكفي في هذا الصدد.

---

(١) شومبتر: البرجوازية والاشتراكية والديمقراطية: ترجمة حسن منصور: ص ٣٦٢.

(٢) انظر: احمد نقيب زادة، السياسة والحكومة في اوربا، الفصل السادس: نقد الديمقراطية الغربية.

٣ ـ العناصر الاساسية للديمقراطية

رغم تعدد تعاريف الديمقراطية وعدم امكانية اصدار حكم عام بشأن انطباقها او عدم انطباقها على الدين والحكومة الدينية، ولكن يمكن من اجل توضيح المسألة دراسة المفاهيم والعناصر الاساسية للديمقراطية في المنظار الديني.

الديمقراطية، رفض الاستبداد

عرّف بعض الباحثين السياسيين، الديمقراطية في مفهومها الشامل، معتبرينها النقطة المقابلة للاستبداد. يقول (موريس دو ورجه):

ان الاختلاف الفاحش الذي يميز بين الانظمة السياسية، يقوم بالتأكيد على تشخيص هل ان الحكام، تسلموا السلطة بانتخاب عام نزيه أم لا. وتدخل طرق انتخاب الحاكم تحت عنوانين هما: الطرق التي تكون نتيجتها انتخاب الحكام بواسطة الافراد أنفسهم والتي تدعى عادة بالطرق الديمقراطية، ٢ ـ الطرق التي تحول بكل قوة دون انتخاب الحكام بواسطة ابناء الشعب والتي نسميها بالانظمة الاستبدادية[١].

على هذا الاساس يعرّف الديمقراطية السياسية قائلاً:

ان الديمقراطية هي عبارة عن تعيين الحكام بواسطة انتخابات حرة نزيهة، وشرط توفر الحرية والنزاهة في الانتخابات يكفي بمقدار ضرورته. اما

---

(١) موريس دوو. رجه: الانظمة السياسية ترجمة: ناصر صدر الحفاظي ص ١٥.

الديمقراطية الاجتماعية فهي تحقيق المساواة قبل الحرية وتختتم بانقياد بعض الافراد اقتصادياً البعض الآخر، اي استغلال الانسان للانسان[1].

ولو عرّفنا الديمقراطية بأنها طرد للاستبداد فان التضاد مع الاستبداد والدكتاتورية هي من خصائص الحكومة الدينية ـ الاسلامية ومن الصحيح ما قيل:

(اذا كان مفهوم الديمقراطية يتناقض مع الدكتاتورية فان الاسلام يمكن ان ينسجم مع الديمقراطية، لأنه ليس فيه مجال لحكومة مستبدة من قبل شخص او فئة. ويجب ان تكون جميع قرارات واعمال الحكومة الاسلامية قائمة على اساس الشريعة وليس على اساس الاهواء الفردية، اي انها مجموعة من المقررات المستخرجة من القرآن والسنّة)[2].

وتتضح القضية اكثر بالتأمل في كلام اثنين من اصحاب الرأي.

يقول الامام الخميني في هذا الصدد: ان الحكومة الاسلامية ليست حكومة مستبدة يرأسها شخص مستبد وتتلاعب بأموال الناس وأرواحهم وتتصرف في ذلك كما تود وتقتل من تريد وتبذخ بالأموال على من تريد وتهب من ترغب وتوزع املاك الشعب وأمواله هنا وهناك. وهذه صلاحيات لم تكن لدى الرسول الاكرم ﷺ والامام امير المؤمنين عليه السلام وسائر الخلفاء كذلك. ان الحكّام في الحكومة الاسلامية مقيّدون عند التنفيذ والادارة بمجموعة من الشروط التي حدّدت في القرآن الكريم وسنّة الرسول الاكرم ﷺ.

---

(١) نفس المصدر: ص ٢٧.

(٢) حميد عنايت: الفكر السياسي الاسلامي الحديث، ص ١٧١.

ومن هنا فان الحكومة الاسلامية هي (حكومة القانون الالهي على الناس)[1].

ويرى آية الله النائيني وهو من المخططين والموضّحين لمباني حركة المشروطة، أنّ الحكومات على قسمين:

أساس القسم الأول يقوم على الملكية المطلقة وفاعلية ما يشاء وحاكمية ما يريد، وتكون رقاب الشعب خاضعة لارادة السلطنة ولا يتساوى الفضلاء مع السلطان في سلطات ونوعيات البلاد. أمّا القسم الثاني فأساسه الولاية على اقامة المصالح النوعية وتكون محدودة بتحرير رقاب الشعب ـ من هذا الاسر والرق المنحوس، وتقوم على مساواتهم مع بعضهم الآخر ومع السلطان في جميع نوعيات البلاد[2].

ثم ذكر شواهد لاثبات ان الحكومة الاسلامية هي من النوع الثاني، وخرج بالنتيجة التالية:

على كل حال، ان رجوع حقيقة السلطنة الاسلامية، بل في جميع الشرائع والاديان، الى باب امانة وولاية احد المشتركين في الحقوق المشتركة النوعية، من دون اية ميزة للمتصدي ومحدوديتها من ان تتحول الى استبدادية وتحكم بالقوة حسب الرغبة، هي من ضروريات الدين الاسلامي، بل جميع الشرائع والاديان[3].

وكما يلاحظ في كلام كل من هذين العالمين فان بالامكان ان تكون

---

(١) الامام الخميني: ولاية الفقيه، ص ٣٤.

(٢) محمد حسين النائيني: تنبيه الامة، ص ١٦.

(٣) نفس المصدر: ص ٤٤.

للاستبداد أبعاد مختلفة، تظهر تارة في طريقة تولي الحاكم للسلطة، وتارة في نمط عمل الحكام ودائرة تدخلهم، وسنبحث في فصول مقبلة بشأن كل واحد من هذه العوامل في النظام الاسلامي. وذكر موريس دوورجه، معياراً آخر للتفريق بين الانظمة الاستبدادية والديمقراطية وقال:

تقوم الانظمة الاستبدادية على امور غير معقولة وغير منطقية، وعلى العكس فان الانظمة الديمقراطية تسعى الى اقامة اساس الحكومة على مباني عقلية ومنطقية[1].

ولو قبلنا بالتعريف اعلاه واعتبرنا اساساً للاختلاف، فان بامكان الحكومة الدينية، الابتعاد عن الانظمة الاستبدادية من خلال عرض مباني معقولة ومنطقية.

الديمقراطية، السيطرة على رجال الدولة

اعتبرت مسألة (امكانية تغيير الحكام وملاحقتهم في حالة عدم كفاءتهم او استغلالهم للمناصب) على ضوء بعض الآراء عنصراً اساسياً في النظام القائم على الديمقراطية. وعليه قيل: ان الشعب ليس بوسعه تنظيم مختلف شؤون السياسة، وأهم من ذلك ليس بامكانه تولي القيادة السياسية، وهذا الامر تجيده دائماً فئة قليلة وفي حالة عدم كفاءة هذه الفئة القليلة أو استغلالها للمناصب، فانه بالامكان تغييرها وملاحقتها. وفي ذلك يوجد العنصر الاساسي للنظام الديمقراطي[2].

وفي المنظار الاسلامي تعتبر السيطرة والرقابة من قبل الشعب ضرورية

---

(١) موريس دوروجه: الانظمة السياسية، ترجمة الحفاظي، ص ٢٠.

(٢) البروفسور ويلفريد روريش، السياسة بمثابة العلم، ترجمة: الدكتور صلاحي ص ١٨٥.

وواجباً حين يكون رجال الدولة عرضة للزلات واستغلال المناصب. وفي حالة عدم قدرة قادة المجتمع على اداء واجباتهم أو قيامهم باستغلال مناصبهم، لا يحق لهم مواصلة الحكم وتتم اقالتهم من مناصبهم. وحسب تعبير الخبراء الاسلاميين: ان الحكومة تكون محددة بعدم التعدي والتفريط حالها حال اية ولاية وامانة اخرى، ويمكن الحؤول دون وقوع هذا التعدي والتفريط عن طريق المحاسبة والمراقبة من قبل الشعب[١].

ومن هنا، يجب على الشعب ان يراقب بدقة حتى رجال الدولة الذين انتخبهم بالاقتراع المباشر، مثل اعضاء المجلس ورئيس الجمهورية، وعليه في حالة مشاهدة انحراف أو نزعة سلطوية أو اكتناز للثروة وغيرها أن يحول دون ذلك ويتصدى له[٢].

اذن، علاقة الحاكم بالشعب في النظام الاسلامي، ليست علاقة السلطة المطلقة، أي أنّ الحاكم ليس لديه مستوى من السلطة والاحاطة للشعب بالشكل الذي لا يكون عرضة لابداء وجهة النظر والتحقيق بشأنه وتقييمه[٣].

ورد في المادة الحادية عشر بعد المئة من دستور الجمهورية الاسلامية في ايران ما يلي:

اذا عجز القائد عن اداء واجباته القانونية او افتقد شرطاً من الشروط المذكورة في المادة الخامسة والمادة التاسعة بعد المئة أو اتضح انّه كان منذ البداية يفتقد الى بعض الشروط، تتم اقالته من منصبه.

---

(١) محمد حسين النائيني: تنبيه الامة، ص ١٢.

(٢) الامام الخميني صحيفة نور، ج ١٦، ص ٣٠.

(٣) محمد تقي جعفري: حكمة المباديء السياسية في الاسلام، ص ٣٩٤.

اذا اعتبرناالآليات والاساليب المحددة اليوم لسيادة الديمقراطية مثل حكم الاكثرية، الانتخابات، استقلال السلطات وغيرها وكذلك المؤسسات القائمة لتطبيق الديمقراطية، مثل البرلمان متغيرات للنظام الديمقراطي يمكن حصول تطور وتغيير فيها في الانظمة السياسية المختلفة ولا يمكن الحكم بصورة مؤكدة بحفظها وثباتها فلابد ان نتعرف على الديمقراطية بمفهوم أشمل، كقولهم: (ان الحكومة الديمقراطية تبين الارادة العامة للمواطنين) او(ان الديمقراطية هي طريقة سلمية لاستخلاص المواطنين من الحكومات التي لا تحظى برضا أكثريتهم)[1].

وخطا البعض في هذا الصدد خطوة الى الامام منوهاً الى دور (الارادة العامة) و(رضا المواطنين) في شرعية النظام السياسي وقالوا:

انّ اية حكومة لا تكون شرعية بصورة كاملة الا عندما تنجح في جعل جميع رعاياها مطيعين لها عن طريق التعلق القلبي.

واستنتجوا على هذا الاساس ما يلي: لم تكن اي من الحكومات التي فجرت الثورة الكبرى في فرنسا، حكومة شرعية، لأن ما يسمّى بالأكثريات التي كانت تريد الحكم لم تكن الا اقليات مستترة ولم تكن لدى اي منها شهامة احترام حق المعارضة[2].

وبغض النظر عن قضية معيار شرعية الانظمة السياسية، والتي سنطرحها في

(١) تنقيح انطوني كوئينتن:ن الفلسفة السياسية ترجمة: مرتضى اسعدي، ص / ٣٧.

(٢) فررو: الحاكمية، الملائكة حراس الحضارة: ترجمة عباس آگاهي، ص ٣٢٢.

مبحث مستقل، فانه مما لا شك فيه انّ اي نظام لا يكون مستقراً وقوياً اذا افتقد تأييد الشعب ودعمه ولا يمكنه أن يأمل بمواصلة سلطته. ويجب ان يتجسد هذا الحضور السياسي والمشاركة الشعبية في اطار السلوك والمؤسسات السياسية الخاصة، لانه ليس بالامكان التحدث بصوة مجدرة عن هذا السند من دون استقرار المؤسسات السياسية وطرح نماذج للسلوك.

ان اعتبار رأي الاكثرية هو مظهر لتجسيد هذه المشاركة السياسية المتعارفة في الانظمة الديمقراطية حالياً. ويمكن القيام بدراسة حكومة رسول الله ﷺ بوصفها رمز للحكومة الاسلامية، من اجل ادراك قيمة واعتبار الناس في الحكومة الدينية. ورغم ان القيادة في هذه الحكومة هي تحت تصرف فرد يقع في الذروة من حيث العلم والنظر ولا توجد في نفسه ذرّة هوى تحجبه عن الحق، ومع ذلك فان الله يأمره: ﴿وشاورهم في الامر﴾[1] وبهذا الأمر يجعل على عاتق النبي ﷺ التشاور واستطلاع الرأي على مستوى جميع الرعية وفي جميع الشؤون السياسية والاجتماعية للنظام الاسلامي.

واستفاد العلماء الاسلاميون من الآية (وامرهم شورى بينهم) انها (تدل في كمال الظهور على ان وضع الامور النوعية هو على ان تقام على مشورة النوع)[2].

ولذلك قال رسول الله ﷺ: (اشيروا عليّ اصحابي) وتشهد سيرته انه كان يثمّن كثيراً آراء اصحابه. وحتى انه كان يتخلى عن العمل برأيه بسبب أقوالهم.

---

(١) آل عمران (٣): الآية ١٥٩. يقول آية الله النائيني في هذا الصدد: الامر مفرد محلي ويفيد عموم الاطلاق وتتعلق الشورى المقررة في الشريعة المطهرة بجميع الامور السياسية وخروج الاحكام الالهية من هذا العموم هو من باب التخصيص. (تنبيه الامة: ص ٥٣).

(٢) نفس المصدر ص ٥٤.

في معركة احد رغم أن رأي النبي ﷺ وعدد من الصحابة هو عدم الخروج من المدينة، ولكنه وافق على الخروج من المدينة لأن اكثرية آراء الصحابة كانت تؤيد الخروج من المدينة. وقد اتضح فيما بعد ان رأي النبي ﷺ كان يطابق الواقع تماماً. وفي معركة الاحزاب وافق على عدم القبول بالتصالح مع قريش. وهو رأي كان يحظى بتأييد أكثرية الصحابة(١).

وفي صدر الاسلام كان يستفاد من البيعة من اجل تقوية البعد الشعبي للنظام الاسلامي، اضافة الى المشورة وسنتطرق في بحوث مقبلة الى دون ذلك في حضور الناس ودعمهم للحكم.

وينبغي عدم الغفلة عن ان الدول والانظمة المختلفة تختار طرقاً خاصة للديمقراطية وفقاً لظروفها الثقافية ـ الاجتماعية، وعلى ضوء سوابقها التاريخية. فانجلترا مثلاً والتي لها سابقة طويلة في التجربة الديمقراطية توجد حتى الآن في نظامها السياسي خصائص تختلف بل تتناقض مع الاشكال الاخرى للديمقراطية في الانظمة الاخرى، فمثلاً لا يزال الجهاز الملكي على راس الحكم في هذا البلد ولا يزال يوجد فيه مجلس اللوردات وهو امتداد لمجلس الشورى الخاص واقتدار نبلاء بريطانيا. وفي انجلترا الآن اكثر من ألف لورد أكثريتهم أعضاء في المجلس(٢).

وعلى هذا الاساس فان بامكان الحكومة الدينية ان تطرح الديمقراطية في المجمع بطرق ومجاري مناسبة لثقافتها وتستفيد من سوابقها وتجاربها الماضية بدلاً من الاستسلام للنماذج الاجنبية التي لا تتلاءم معها، وهذا الباب مفتوح بوجه

---

(١) انظر: رضا استادي، الشورى في الاسلام.

(٢) احمد نقيب زادة: السياسة والحكومة في اوربا، ص ٨٧ و٩٩.

العلماء المسلمين ليختاروا أنماط مناسبة من اجل حضور الشعب ومشاركته في الحكم من خلال التأمل في ماضيهم التاريخي ـ الثقافي وبالاستفادة من مصادرهم الدينية وعليه فانّ:

الديمقراطية بكل اشكالها تتبلور من داخل ظروف وسوابق تاريخية. ومن هنا فان مشاركة الشعب في الحكم في بعض المجتمعات، مثل العالم الاسلامي كانت تتم دائماً بطرق ومجاري معينة وخاصة مجاري اسلامية، لا تشبه الترتيبات والمؤسسات التي تعتبر ديمقراطية في الغرب، ولكن هذه الطرق والمجاري وخاصة الاسلامية كانت تومّن بالتأكيد مشاركة الشعب والتيارات الاجتماعية المختلفة في قضايا ممارسة السلطة السياسية.

ويمكن غالباً في الغرب رؤية الهوية الدينية وحتى الاوامر القومية احياناً عن طريق المزج بين الديمقراطية وبين الافكار القومية القوية، الى درجة بحيث كلما تعرض اي من هذه العناصر الى الخطر ظهرت ردود فعل عنيفة في المجتمع. وبالامكان مشاهدة هذه الظاهرة بوضوح في قضية هجرة عدد كير من غير الاوربيين أو من سكان شرق اوربا الى الدول الاوربية الغربية في الاعوام الاخيرة وردود الفعل ازاءهم في دول مثل فرنسا والمانيا وفي انجلترا الى حد ما، وهي دولة لها سابقة أطول في مجال الديمقراطية[١].

٤ ـ الديمقراطية والمباديء الدينية الثابتة

وبعد ذكر موارد فيما يتعلق بالمواءمة بين الدين والديمقراطية والتي بسببها

---

(١) حسين نصر: الشباب المسلم والعالم الحديث، ص ٢٨٨.

يمكن ان تحمل الحكومة الدينية خصلة الطابع الديمقراطي، نتحدث الآن بشأن المشكلة او المشكلات التي قد تؤزم هذه العلاقة. ان اصعب مشكلة في هذا الصدد تقع عندما يوكل كل شيء في مجتمع ما الى (التصويت) وترتدي الديمقراطية زيّ (الليبرالية). وفي هذه الحالة لا يبقى مجال لـ(القانون غير البشري). وتكون أصوات الشعب هي المصدر الوحيد للتقنين.

ويرى الفلاسفة الليبراليين أن طريق سعادة المجتمع وخيره يتمثل في تنظيم قوانين تعتمد على ما تريده الاكثرية وتكون ضامنة لنفع الاكثرية وخيرها.

(ان خير المجتمع وصلاحه هو في يد المقنن الذكي. وهو بامكانه ان يتوقع (كهدف نهائي) دولة تضم مجتمعاً يتوفر فيه الحد الاقصى من اللذة لاكثرية افراد المجتمع. ويتحقق ذلك الهدف بواسطة وضع قوانين تلحق الدوافع اللازمة لمنع الناس من القيام بتصرفات واعمال غير صحيحة. وبامكان المقنن أن يؤسس بالعقل والقانون، مبنى البركات والسعادات)[1]. وتقترن هذه الطريقة مع هذا المبنى النظري في المسيرة الحالية للديمقراطية في المجتمعات الغربية، ولكن هل ان هذين العنصرين متلازمان حقيقةً وهل ان القبول بالديمقراطية هو بمثابة رفض للشريعة الالهية والقانون الديني؟ وفي هذا الصدد لا يطرح المفكرون الديمقراطيون رأياً واحداً في هذا الصدد. ويعتقد البعض أنّ:

(لابد أن يقع اختلاف بين كل دين وبين بعض شروط الديمقراطية بحكم انه نظام من المعتقدات القائمة على الحد الادنى من المباديء الثابتة والتي لا تقبل الشك. كما ان هناك مبدأ ملازم للديمقراطية وهو عبارة عن المباحثات والاسئلة

---

(١) سابابن: تاريخ النظريات السياسية، ج ١، ص ١٥٤.

المتواصلة التي لابد منها، يتعارض مع كثير من الشعارات المقدسة)[1].

وقد رد مفكرون آخرون على هذا الرأي بعدة اجوبة، لأنه:

أولاً: ان كافة الانظمة القائمة على الديمقراطية والحاكمة في الغرب حالياً بنيت على اساس مباديء لا تقبل الشك، أشرنا سابقاً الى امثلة لها.

ثانياً: ان الديمقراطية بنيت على أُسس ومباديء لها اعتبار خاص ولا يجري التصويت عليها. وقد قام أحد الكتّاب بدراسة في مجال رفض (عدم امكانية الجمع بين الدين والديمقراطية) وأشار الى خطأ القول: (في الديمقراطية تطرح كل الامور للتصويت وتبادل الرأي بين الناس وليس فيها اي اساس وقاعدة ثابتة وسابقة) وقال:

(ألا يريدون الديمقراطية من اجل العدل ومن أجل احقاق حقوق الانسان ومن اجل السيطرة على السلطة؟ اولاً تبنى على معرفة خاصة للانسان والتاريخ؟ وهل يتم تحقيق مبدأ التصويت بالتصويت؟ وهل يمكن الشروع من دون اي مكان ونيل كل تلك النعم الالهية النفيسة، اي العدل والحق والحكمة؟)[2].

واضاف هذا الكاتب قائلاً: ان قواعد الديمقراطية ومعاييرها محددة ومحترمة، حالها حال قواعد القضاء ومعاييره، ولا يجوز تخطيها. وهكذا الحال في المجتمع الديني. هنا لا توكل كل الامور الى تصويت الناس، بل ان الناس يأخذون بارادتهم وتمييزهم وبصورة حرة ووعي كامل، مباديء من الدين من اجل الاخلاق والعمل وهي بمثابة قانون، مثل عدم تناول الخمر وعدم لعب

---

(١) حميد عنايت: الفكر السياسي الاسلامي الحديث، ص ١٦٧.

(٢) عبد الكريم سروش: مجلة كيان، العدد ٢١ ص ١٢.

القمار. وهذا هو مصدر سماوي، ولكنه مختار ومطلوب لدى اهل الارض وهذا يكفي لعقد صلح بين السماء والارض.

ثالثاً: ان المدافعين عن الديمقراطية في الغرب يعترفون بحقيقة أنّ من غير الممكن تحديد الحق والعدل بالتصويت. لقد قبلوا ان وجوب تفضيل الاكثرية في الديمقراطية، لا يعني ان نتيجة التصويت بالنمط الديمقراطي هي مؤشر موثّق على (ما هو صحيح وحق)، وانما يقبل بهذا التفضيل من ناحية عرض اعمال المؤسسات الديمقراطية[1].

اذن لماذا لا نبحث عن معرفة الحقيقة بطرق اخرى يوثق بها اذا لم يكن هناك اطمئنان في قضية الرجوع الى الاكثرية؟ ولماذا نحرم انفسنا من مصدر قوي اذا أبدت الديمقراطية عجزاً في هذا الصدد؟

رابعاً: يجب في الديمقراطية تأمين الحرية الفلسفية للاستفهام في المباني الفكرية والمباديء المسلّم بها في نظام ما، وهي مسألة رفضها البعض بصراحة. فمثلاً كتب فررّو بعد فترة طويلة من التجربة والكفاح والتحليل السياسي قائلاً:

يجب عدم الخلط بين الحرية السياسية وبين الاشكال الاخرى للحرية، مثل الحرية الفلسفية. انها تنفصل عن بعضها الآخر انفصال اغصان الشجرة رغم ان لها جذوراً مشتركة . تارة يقال ان الولايات المتحدة تفتقد الى الديمقراطية، لأن للخطر المفروض على نظريات داروين من الناحية القانونية. وتعرض نظام الجمهورية الثالثة، غالباً لهذا الاتهام، لأن الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا، كانت تتمتع بحرية محدودة لنشر اصولها والدفاع عنها، ولكن ثمة غموض في عمق هذه

---

(١) انظر: بوبر، المجتمع المنفتح واعداؤه، ترجمة: احمد آرام، ص ٣٠١.

النهم والتركيبات. والحرية الضرورية للشرعية الديمقراطية، هي الحرية السياسية، والحرية السياسية هي مجموع الشروط والصلاحيات الضرورية كي يكون حق المعارضة الحقيقية وحق السيادة الوطنية حرّاً. ومن البديهي ان الحرية السياسية، لو اخذت بنظر الاعتبار بهذا الشكل، فانه ليس من الوجوب ان تكون لها علاقة بالحرية الفلسفية. يمكن تصور ديمقراطية تحترم حق معارضة الاقلية بدقة واخلاص كبير وتحول في نفس الوقت دون التعرض للشك او الدعم لالهام الكتب المقدسة أو الماهية الالهية لعيسى المسيح....[1]

---

(١) فررو: الحاكمية، ملائكة حراسة الحضارة، ترجمة: آگاهي ص ٢٢٨.

فكرة الفصل بين الدين والدولة لدى المسلمين

بداية الفصل

منذ بداية ظهوره مزج الاسلام بين عنصري الديانة والسياسة وكما نظّم العلاقات السياسية والاجتماعية للمسلمين، ألقى بظله على الحياة الفردية لهم. ورسم خطوط تشكيل الحكومة واسلوب ادارتها كما طرح كيفية العبادة والعلاقة مع الله، ولذلك لم يكن هناك حداً حائلاً في القوانين الاسلامية بين الدين والدولة ولم يتم فصل المسؤوليات الدينية عن المسؤوليات الدنيوية في نظام ادارة المجتمع وقيادة النبي ﷺ.

وفيما بعد رأى بعض الحكام ان تحقيق مصالحهم ومنافعهم هو في فصل دائرة الدين عن الدولة، ودافعوا عن ذلك. ولما تسلم الامويون الحكم تم الاعلان بصراحة عن هذا الفصل. ولذلك حين تولى معاوية الخلافة الاسلامية في السنة الاربعين للهجرة، جاء الى العراق وخطب في الناس قائلاً: إني ما كنت أقاتلكم لتصلوا أو تصوموا فذلك اليكم وإنما كنت أقاتلكم لاتأمّر عليكم وقد فعلت.[1]

يقول العلامة الطباطبائي:

كان معاوية بهذا الكلام يشير الى ان السياسة ستنفصل عن الديانة ولن

(١) ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ٤ ص ١٦٠.

يكون له ضمان ازاء المقررات الدينية وأنه سيستخدم كل طاقته في مجال المحافظة على حكمه[1].

وفقدت الحكومة الاسلامية حين تم استخدام هذا الاسلوب، طابع الخلافة، وأصبحت لها بدلاً عن ذلك ماهية ملكية، وكان بعض من يدخل عليه يسلّم عليه بالقول: السلام عليك ايها الملك[2]. ورغم وصفه لنفسه بـ(الخليفة) في الظاهر، الا انه كان يتحدث في بعض مجالسه الخاصة عن الملك والملكية[3].

وتسلّم مقاليد الحكومة الاسلامية بعده اشخاص لا يحملون شخصية دينية ولم يكن دليهم اهتمام بالمباديء والقوانين الاسلامية، ولذلك اصبح مصير المسلمين في عهد حكم يزيد وما تلاه في الحقيقة بيد امبراطورية عربية مستبدة[4].

وفي تلك الظروف ازيح حملة التراث المعنوي للاسلام عن دائرة السياسية وادارة المجتمع، وتولى الزعامة والسياسة افراد يجهلون روح الاسلام والقيم الاسلامية ولا يثمّنون غير التشريفات الظاهرية للاسلام. وبالتالي تخلّوا حتى عن الشتريفات الظاهرية وأسسوا دولة ليست لها صلة بالاسلام، وهكذا انفصلت الديانة عن السياسة تماماً. وتأمل مفكرون في تاريخ صدر الاسلام وبحثوا عن اسباب ظهور الانحراف في مسيرة النهضة الاسلامية، فتوصلوا الى حقيقة مفادها (ان أعنف ضربة تعرض لها كيان الاسلام بدأت منذ اليوم الذي انفكّت فيه السياسة

---

(١) العلامة الطباطبائي: الشيعة في الاسلام، ص ٢١.

(٢) تاريخ اليعقوبي: ج ٢، ص ٢١٧.

(٣) نفس المصدر: ص ٢٧٧.

(٤) انظر: العلامة الطباطبائي، الشيعة في الاسلام، ص ٢٤.

عن الديانة. بعد هذه العبارة يقول الاستاذ المطهري:

(ان أهم امنية للتواقين لرقي الاسلام، يجب ان تكون المواءمة بين السياسة والديانة. والعلاقة بينهما هي علاقة الروح والبدن. يجب ان هذه الروح وهذا البدن، هذا اللب وهذا القشر يجب ان يرتبطا معاً. وفلسفة القشرة هي حفظ اللب. القشرة تأخذ الطاقة من اللب من اجل حفظه. والاسلام يهتم بأمر السياسة والحكومة والجهاد والقوانين السياسية حفظاً للتراث المعنوي، أي التوحيد والمعارف الروحية والاخلاقية والعدالة الاجتماعية والمساواة والعواطف الانسانية. ولو فصلت هذه القشرة عن هذا اللب، لحق باللب ضرر وفقدت القشرة خاصيتها.

والاسلام ايديولوجية اخلاقية وفي نفس الوقت نظام اجتماعي وسياسي. ان الاسلام يحفظ المعنى في المادة والباطن في الظاهر والآخرة في الدنيا وبالتالي اللب في القشرة والنواة في القشرة. ولقد أدى انحراف الخلافة والحكومة عن مسيرها الأصلي، الى ان تصبح الخلافة بمثابة قشرة بلا لب لقد كانت الحكومة ذات ظاهر ديني ولكن لم يكن هناك وجود للتقوى والصدق والعدل والاحسان والمحبة والمساواة وتشجيع العلوم والمعارف وانفصلت السياسة عن الديانة بصورة عملية[1].

طرح فكرة الفصل

لقد طرح شعار فصل الدين عن السياسة في القرنين الاخيرين من قبل

---

(١) مرتضى المطهري: الامامة والقيادة، ص ٣١و٣٢.

جبهات مختلفة تختلف فيما بينها من حيث الدوافع والاهداف ثم أن مضمون هذا الشعار لم يكن واحداً بنظر هذه التيارات وقدّم كل تيار تفسير خاص له.

والمثير للعجب ان هذا الشعار انطلق على لسان جبهة الاستبداد الداخلي والاستعمار الاجنبي والمثقفين وحتى المتدينين حيث أعرب كل منهم عن دعمه بشكل من الاشكال.

أ/ الاستبداد الداخلي

استفاد الحكام المستبدون من شعار فصل الدين عن السياسة تبريراً ومواصلةً لممارساتهم الديكتاتورية، كي يتخلصوا من القوانين والبرامج الدينية التي يرونها في تناقض مع طريقتهم المستبدة، ويحولوا كذلك دون تدخل علماء الدين في السياسة والدولة تجنباً لمزاحمتهم في اعمالهم. كتب ناصر الدين الشاه القاجاري في مرسوم له قائلاً:

ان وظيفة وتكليف المجتهدين وعلماء الدين هو الموعظة واداة الصلاة والتدريس والتباحث العلمي والمرافعات الشرعية، ويكونوا سبباً لربط الناس بالله، لا أن يتدخلوا في الشؤون الحكومية ويعطوا حكماً ويريدوا ممارسة الحكم بأنفسهم[١].

وواجه العلماء من ذوي الافكار الحرة والثوار الذين كافحوا ضد الاستبداد في القرن الاخير، هذا الاعتراض من قبل المتجبرين وهو ان مكانتكم وتقواكم

---

(١) هما ناطق وفريدون آميت: الافكار الاجتماعية والسياسية في المؤلفات غير المنشورة للعهد القاجاري، ص ١٨٣.

ينبغي ان تحول دون تدخلكم في السياسة، فمثلاً قال احد المسؤولين في حكومة رضا خان، لآية الله الكاشاني وهو في المعتقل: لماذا تتدخلون في السياسة؟ انها لا تليق بكم[1]. وحين ثار قائد الثورة الاسلامية الراحل، سماحة الامام الخميني، ضد النظام الطاغوتي، قال رئيس منظمة الأمن للامام بعد اطلاق سراحه من السجن: ان السياسة هي خداع فاتركوها لنا) فقال الامام: ان السياسة بالمعنى الذي تقوله، هي لكم[2].

ب / الاستعمار الاجنبي

لقد كانت بداية الصحوة الاسلامية وظهور الحركات التحررية في البلدان الاسلامية، بمثابة جرس انذار دقّ في آذان القوى السلطوية العالمية واثار استعراض القوة الاسلامية مخاوفها فبذلوا جهوداً لاطفاء الشعلة التي كات تهدد مصالحها.

كتب المستشرق البريطاني، مونتغمر وات في مجلة تايمز لندن يقول: اذا ظهر قائد كفوء وتحدث عن الاسلام بصورة صحيحة فان من المحتمل ان يظهر

---

(١) يقول الامام الخميني: نفي المرحوم السيد الكاشاني الى خرم آباد وسجن في قلعة فلك الافلاك، وذكر المرحوم الحاج روح الله (كمالوند) الخرم آبادي انه طلب من قائد الجيش في تلك المنطقة ان يسمح له بزيارة المرحوم السيد الكاشاني فوافق وتم ايصاله اليه. واضاف: بدأ ذلك الشخص بالتكلم وقال للسيد الكاشاني: لماذا تعرضون انفسكم الى المتاعب، لماذا تتدخلون في السياسة؟ ان السياسة لا تليق بكم. فقال السيد الكاشاني: انك حمار، من يتدخل في السياسة اذا لم اتدخل انا في السياسة؟! صحيفةنور: ج ١٣، ص ٢١٧ .

(٢) الامام الخميني، صحيفة نور: ج ٧ ص ١٢٧.

هذا الدين في العالم مرة اخرى وكأنه قوة سياسية كبرى[1].

وعلى اساس هذا الافتراض، قرر الاستعمار استخدام كل قوته ونفوذه من أجل إبعاد الاسلام عن الساحة. وقد نجحت هذه التجربة في تركيا.

يقول المؤرخ الانجليزي توين بي: (لم يكتف الاتراك بتغيير الدستور، بل جردوا رجال الدين من الاسلحة في الجمهورية الحديثة وقاموا بحلّ المؤسسات الاسلامية وايقاف العلم بالشريعة الاسلامية وترجمة القانون المدني السويري والعمل به وتطبيق القوانين الجزائية الايطالية وتغيير الحروف العربية الى اللايتينية[2].

ورغم عدم تمكن القوى السلطوية العالمية من تحقيق اهدافها في بقية البلدان الاسلامية، الا انها نجحت كثيراً في طرح فكرة فصل الدين عن السياسة. واعترف مستشار وزارة المستعمرات الفرنسية، هانوتو بأن (الاسلام دين وسياسة) وأشار الى مساعي الحكومة الفرنسية لاخراج سلطة الدين من دائرة السياسة وقال:

لقد استطاعت فرنسا بذكاء ومهارة تحقيق هذه الثورة العظيمة، من دون ان تثير اعتراضاً ومن دون ان يكون للدين دور، وقويت قواعد الحكم وراجت الافكار الغربية بين الناس[3].

ان ادنى معرفة بمؤامرات المستعمرين للقضاء على الحركات الاسلامية، ودراسة اعترفات مسؤولي الانظمة الاستكبارية لاتدع مجالاً للشك في أن شعار

---

(١) تايمز لندن: مارس ١٩٦٨، نقلاً عن الدكتور يوسف القرضاوي، افلاس الليبرالية ص ٢٥.

(٢) القرضاوي: افلاس الليبرالية، ص ٦٥.

(٣) نفس المصدر: ص ٦٣.

الدين بمعزل عن السياسة هو شعار استعماري الهدف منه القضاء على الوعي الاسلامي لدى المسلمين واشاعة روح تقبل التسلط لديهم. ومن هنا قام رئيس الوزراء البريطاني السابق، غلادستون بضرب القرآن على الطاولة في مجلس الاعوام البريطاني وقال: مادام هذا الكتاب لدى المسلمين، فانه لا طريق لنا للنفوذ فيهم والسيطرة عليهم[١].

لقد كانت قلقة على فقدان البلدان الاسلامية التي تتوفر فيها ثروات اقتصادية كثيرة وخروج السملمين من حالة الذلة اعتماداً على دينهم. هذا من جهة، ومن جهة اخرى كان يساورها القلق من سراية النهضة الاسلامية الى الدول الاوربية وتعرّض بيوتهم الى الاهتزاز بسبب امواج هذا الطوفان. يقول الكاردينال (لاني جيري) لاشك ان الاسلام هو أقوى الاديان التي لا تقبل الاسر، ولهذا السبب يتمنى المبشرّون لو أن جميع المسلمين أصبحوا مسيحيين[٢].

لقد اوضحت الدراسات التي أجراها المستشرقون الاوربيون الأبعاد الحيوية لهذا الدين بالشكل الذي يقول امثال برنادشو: انّ الاسلام برأيي هو الدين الوحيد الذي لديه قابلية التكيف مع الاشكال المتغيرة للحياة ومواجهة المشكلات طيلة مختلف القرون. وأنا أتوقع ان ايمان محمد سيحظى بقبول اوربا الغد[٣].

وكتب الجاسوس الانجليزي في البلدان الاسلامية، همفر في مذكراته يقول:

أعطاني الامين العام لوزارة المستعمرات (البريطانية) كتاباً لأقرأه خلال

---

(١) الايديولوجية والثقافة الاسلامية من منظار جول لابوم: ص ١٦.

(٢) دور الكنيسة في البلدان الاسلامية: ص ٢١.

(٣) الاسلام دين مستقبل العالم: ص ١٣.

عدة ايام. وكان اسم هذا الكتاب هو (كيف نقضي على الاسلام). ولقد كان محتوى هذا الكتاب رائعاً بالنسبة لي حقاً وكان افضل برنامج لنشاطاتي المستقبلية...ان حكومتنا تفكر حالياً في القضاء على الاسلام من الداخل بصورة تدريجية من خلال خطة مدروسة بدقة....ويتمتع مسؤولونا في تركيا بذكاء ووعي خاص لأنهم ينفذون نفس هذه الخطة....[1]

ج/ تيار المتغربين

دافعت عناصر في داخل المجتمع الاسلامي عن شعار فصل الدين عن السياسة، اضافة الى دور جبهة الاستبداد الداخلي والاستعمار الاجنبي. وكان بعض هؤلاء المتغربين من المرتبطين بأحد تلكما التيارين وسعوا الى فتح الطريق للمستعمرين وتبرير دكتاتورية المستبدين. بينما كان بعضهم يطرح هذا الشعار بحسن نية وبدافع الدفاع عن مباديء الدين.

وفي هذا المسير، استخدم عدد من الكتّاب اسلوب طرح (الشبهة) و(التشكيك) لتمهيد الطريق وتهيئة الرأي العام للقبول بفكرة الفصل وأشادوا بشخصيات مثل الشهيد مدرّس ـ الذي كان يعتبر الديانة عين السياسة وبوصفهم حريصين وقالوا: (أليس من صلاح المجتمع والافراد ان يكون الدين مفصولاً تماماً عن السياسة، اي أن يتجه علماء الدين الى امور الآخرة وتزكية النفس واصلاح سلوك الافراد عن طريق الارشاد والتعليم الديني ويتخلوا عن التدخل في الشؤون السياسية؟ أم ان يكون صلاح المجتمع هو في ان يكون علماء الدين

---

(١) محمد باقر الحسيني: خلاصة مذكرات الانجليزي همفر، ص ٦٠.

زعماء سياسيين ويتولون شؤون الحكم؟)[1]

وحثّ عدد آخر من اصحاب الاقلام، النظام الطاغوتي على إبعاد الديـن عن الحكم، كما فعل فتحعلي آخوند زادة حيث كتب الى ميرزا حسين خان قائلاً:

(ضعوا جميع الاعمال القانونية تحت الادارة المباشرة لوزارة العدل ودَعُوا العلماء يمارسون أعمالاً مثل الصلاة والصوم[2]. ووجّه ميرزا ملكم خان في اطار التعريف بألد أعداء الشعب، قلمه ضد مَن استهدفهم الحكام الظلمة وكتب يقول: (ان طائفة العلماء هي ألد اعداء نظام البلاد وتربية الشعب وحريته)[3].

واهتم كتّاب متغرّبون في الدول العربية بهذا الامر ايضاً وسبق المسيحيون، المسلمين في هذا المجال وفي مصر كتب الكـاتب المـعروف (سـلامة مـوسى) بصراحة يقول: (انني لا اؤمن بالشرق وانما اؤمن بالغرب وعلينا أن نـخرج مـن آسيا ونلتحق باوربا) ومن الواضح أن مصر ليست في آسيا وما قصده سلامة من دعوة المصريين الى الخروج من آسيا، ليس الا الخروج من الثقافة الاسـلامية. وقال: نحن ابناء القرن العشرين وما يربطنا هو المجتمع وليس الدين) وفقدان الثقة بالنفس هذا تترتب عليه الدعوة الى الخضوع للاجنبي، فقد قال:

لو اتفقنا مع انجلترا بنية خالصة وضمنّا مصالحهم، لتعاملوا معنا بنية خالصة ايضاً[4].

وكتب جميل معروف في لبنان على هذا النمط قائلاً:

---

(١) الخواجة النوري: ممثلو عصر الذهبي

(٢) حامد الگار: الدين والدولة في ايران، ص ٢٦٣.

(٣) محيط الطباطبائي: مجموعة مؤلفات ميرزا ملكم خان، ص ١٧٤.

(٤) انظر: القرضاوي، افلاس الليبرالية، ص ٥٣ و ٥٤.

(انّ اعتماد الشرقيين على الدين في قضاياهم العالمية، هو أمر غير مجد ينأى بهم عن مسير الرقي. وأنا اعتقد أن الدين هو سبب ما يحل بالشرق من بلاء....)

ثم يستنتج انّ: (فصل الدين عن الدنيا، امر واجب لتقدم الشرق)[1].

دراسة أسباب ودوافع فكرة الفصل

هناك اسباب وعوامل مختلفة في رواج فكرة فصل الدين عن السياسة بين المسلمين . والقيام بدراسة وتحليل شامل لهذه العوامل هي موضوع يتطلب تحقيق وتأليف مستقل. ونشير هنا الى عدة عوامل كان لها تأثير في هذا الصدد.

ان الاستياء من الحكومة العثمانية في العالم العربي مهّد الارضية لتقبل فكرة الفصل وقد سعت عناصر غير مسلمة الى نشر هكذا فكرة مستغلة ذلك. واعتبر شبلي شميل الذي عاش في عهد السلطان عبد الحميد العثماني وحكمه في مصر، ذلك الحكم نموذجاً لحكومة استبدادية وكان يتمنى ان تكون (الوحدة الاجتماعية) اساساً للحكم بدلاً من الآراء الدينية. وكان من اوائل الكتّاب العرب في مجال عرض مشروع جديد في القضايا الاجتماعية. لقد اعتبر اصلاح المجتمع العربي مرهون بـ(فصل الدين عن السياسة) مستدلاً على ذلك بأن (علماء الدين والقساوسة استغلوا سلطاتهم في التاريخ استغلالاً خاطئاً)[2].

وأشاد سميل في آرائه بالروح السائدة في اوربا خلال القرن التاسع عشر،

---

(١) معلوف: التركة الجديدة، ص ٩٦ و١٤١ نقلاً عن: افلاس الليبرالية، ص ٥٤.

(٢) حميد عنايت: جولة في الفكر السياسي العربي، ص ٥٢.

ورآى أن حضور الاسلام وعلماء الاسلام في الدول الشرقية هو بمثابة حضور المسيحية والقساوسة في الحكومات الغربية ومن هنا يجب تطبيق تجربة الغرب في بلاد الشرق. ولكنه ومَن يفكر مثله أخطأوا في هذه المقارنة، لان الاسلام والمسيحية غير متشابهين من حيث المضمون الاجتماعي وقد أشرنا سابقاً الى قلة العناصر الاجتماعية في الرؤية التي طرحها علماء الكنيسة بشأن المسيحية، وكذلك قلة المسائل الجديرة بالاهتمام في اطار القضايا الحقوقية، والتي تعتبر سنداً لارادة المجتمع وتعاليم انظمة الحكم، بينما في الاسلام هناك مسائل جمة في هذا الصدد وقد ورد شرح للموارد الجزئية اضافة الى تبيين المباديء والاسس.

ثم أنّ اعتبار عمل مسؤولي الكنيسة في فترة حكمهم، مشابهاً لعمل الحكومات التي كانت تحمل معها اسم الاسلام، يعبّر عن الجهل بالقضايا التاريخية. كتب استاذ مادة التاريخ في جامعة كاليفورنيا ورئيس تحرير المجلة الدولية لدراسات الشرق الاوسط، استانفوردشاو بشأن الحكومة العثمانية قائلاً:

ان أهم منجزات الدولة العثمانية تتلخص في تنظيم وجمع الثروة الحكومية وتهيئة أرضية تنميتها واقرار النظام في المجتمع ونشر الاسلام. أما بقية الامور فكانت توكل للناس فيقومون بتلك الامور طبقاً لرغباتهم وعن طريق المؤسسات التي أسسوها. وتتمثل الوظيفة الاساسية للحاكم في حفظ حقوق الناس في مقابل الضرائب التي كانوا يدفعونها....

لقد تحدث هذا الاستاذ المستشرق بصورة مفصلة عن وجود الحرية في الدولة العثمانية، وأشاد بحكومة سليمان (١٥٢٠ ـ ١٥٦٦م) لان العثمانيين كانوا يعيشون في ذروة الرفاه والأمن، في وقت كانت اوربا تمر بمرحلة الانحطاط

الاجتماعي وكان الغرب يواجه اشكال مختلفة من الطغيان الديني والفساد الحكومي[١]. وبشأن هذا الحاكم العثماني يقول السفير الفرنسي:

كان السلطان يحكم شعوباً مختلفة لها أديان متباينة وتقاليد متنوعة وكأنّ امبراطوريته ليست الا مدينة كبيرة، وساد الهدوء والنظام المدني كل مكان[٢].

وكتب بعض الكتّاب الفرنسيين في تلك المرحلة: ان مَلِك الاتراك غير متشدد بأي شكل من الاشكال، وانما كان يسمح للجميع بالعيش والعبادة على اساس ضمائرهم. والمثير للعجب انه يسمح لأتباع الاديان المختلفة باقامة مراسيمهم العبادية في قصره الملكي.

وبدأت مسيرة انحطاط الدولة العثمانية في منتصف فترة حكم سليمان واستمرت حتى نهاية القرن الثامن عشر. وفي القرن التاسع عشر تبلورت طبقة المتغربين في الدولة العثمانية التي دعت محمود الأول الى الاقتباس من الاستبداد الاوربي. وفي هذا الصدد كتب شاو يقول:

في القرن التاسع عشر الميلادي ونتيجة لنفوذ الغرب وتولت السلطة في الدولة العثمانية حكومة مطلقة ومركزية نوعاً ما كانت اوربا اختارتها منذ وقت طويل[٣].

لقد كانت الممارسات السلبية لمسؤولي الكنيسة في اوربا سبباً في انطلاق شعار فصل الدين عن السياسة من تلك الديار ثم وصل صداه الى البلدان

---

(١) استانفورد شاو: تاريخ الامبراطورية العثمانية وتركيا الجديدة، ترجمة: رمضان زادة، ج ١ ص ٢٠٤.

(٢) انطوني بريج: سليمان العظيم، ترجمة: محمد حسين آريا، ص ٦٠.

(٣) شاو: تاريخ الامبراطورية العثمانية وتركيا الجديدة، ص ٢٨٦.

الاسلامية بعد قرون. وهنا يمكن المقارنة بين تعامل المسيحيين والمسلمين مع من يختلف معهم فكرياً من خلال طرح معيار.

قام البابوات منذ القرن الثالث عشر وحتى التاسع عشر بتشكيل محكمة تفتيش العقائد والحكم بالاعدام على عشرات الآلاف من معارضيهم، بينما لم يتعامل المسلمون مع اعدائهم بهذا الاسلوب حتى في ذروة سلطتهم.

يقول غوستاولون:

لقد كان تعامل المسلمين في اسبانيا مع الاقوام المغلوبة، مرناً الى درجة بحيث ان رؤساء الاساقفة كان يؤذن لهم بتشكيل مجالس دينية لهم. ويعكس وجود عدد كبير من الكنائس التي بنيت في عهد الحكومة الاسلامية مدى احترامهم للديانة المغلوبة، وقد وصلت الى الاندلس مجاميع كثيرة من اليهود لأن الاندلس اصبحت المأمن الوحيد لليهود في اوربا كلها. كما ان السلوك الانساني للمسلمين كان في منتهى الكمال وانتشرت في اوربا بواسطة العرب والاسلام مباديء من قبيل الاهتمام بالعاجز والضعيف، الشفقة والرأفة بالمغلوب، الثبات على العهد والميثاق وغيرها والتي تعلّمها المسيحيون فيما بعد وأخذت طابعاً دينياً في افكارهم وكانوا معجبين بها.

ان الاشارة الى هذه الموارد ليس بقصد الدفاع عن الحكام المسلمين وتبرأتهم، لأن الاعمال السيئة لم تكن قليلة خلال فترة حكمهم، خاصة وأنّ تلك الحكومات على اساس المباني العقائدية للشيعة لم تكن تتمتع بـ(الشرعية) ولم تكن لها قاعدة قانونية.

ان ذكر هذه الامثلة، يعكس مسألة ان تاريخ الحكومات الدينية في الشرق، يختلف عن الغرب ولا يمكن الحكم بنظرة سيئة بشأن كل حكومة دينية في الشرق

على ضوء معيار ظلم الحكومات الدينية في الغرب. ومن هنا لو أردنا ان نحكم بشأن الماضي التاريخي للحكومات الاسلامية، فان علينا أن نخرج انفسنا من الاجواء المظلمة التي سادت في الدول الاوربية باسم الدين ونضع جانباً اعمال مسؤولي الكنيسة. ولذلك فان من غير المنطقي تزويد نقد المثقفين المسيحيين وذكر الاشكالات التي طرحت من قبل المناهضين للدين في الغرب وان كانت التجارب التاريخية للشعوب فيها عبرة لبعضها الآخر، وذلك ان كانت بصورة واعية ويقظة، وليس بصورة شكلية.

ورغم أن منتسكيو يعارض ان يكون للدين دور في القضايا الدنيوية، ولكن ليس بامكانه انكار حقيقة انّ كيفية عمل الحكومات الاسلامية كان لها تأثير كبير في فتوحات المسلمين وكانت حكومة المسلمين قد أثرت ايجابياً في شعوب اوربا حيث أسرعت الى الترحيب بالدين الجديد (الاسلام) بدلاً من الدفاع عن دينهم واعتقاداتهم الدينية.[1]

واضافة الى النقد الذي وجّه الى عمل الحكومة الدينية في المجتمعات الاسلامية والذي كان له تأثير في موقف المسلمين لهكذا حكومات، فانّه يجب اعتبار عامل (التغرّب) مؤثراً في هذا الامر. وقد توصل عدد من المثقفين المسلمين في حساباتهم الى تيجة مفادها ان الدول الاوربية سبقت الآخرين في التقدم العلمي وبناء حضارة جديدة بسبب إبعادهم الدين عن الحياة الدنيوية، ومن هنا على المسلمين العمل بهذه الطريقة ان ار ادوا الوصول الى هذا المستوى. ويعتقد طه حسين الذي يرى في دراسته لعوامل زوال حضارة مصر القديمة ان الحكومة العثمانية مقصّرة، ان جبران هذا التخلف يتم عن طريق التحاق مصر

---

(١) منتسكيو: روح القوانين، ص ٤٧٣.

بالحضارة الاوربية واتّباع المصريين لها، وهو أمر يراه ممكناً ويقول:

ان فصل الدين عن السياسة هو من مباني الحضارة المعاصرة.... اذن فان فصل الدين عن السياسة هو احد شروط انتصار الحضارة الاوربية.[١]

وقال في موضع آخر:

لقد ادرك المسلمون من الماضي هذا المبدأ الجديد وهو ان السياسة شيء والديانة شيء آخر.[٢]

ويعلم طه حسين جيداً ما يؤول اليه مشروعه ولا يأبى أن يصرح بهذه النتيجة، لذلك يقول:

لقد عرفنا اليوم تاريخنا.... ولذلك لا أخاف اليوم من ذوبان المصريين في اوربا.[٣]

ورغم اعتقاد هذا الكاتب المسلم بسهولة ذوبان الامة الاسلامية في الاجنبي، ولكنه يعلم بالتأكيد ان الحضارة الاوربية ليست بمعزل عن أخلاق وثقافة شعوب تلك الديار، فهل فكّر في فصل هذين الوجهين للحضارة الغربية؟ أم انه يدعو الشرق الى الاتباع والتقليد فقط؟! واذا اريد لهذا الاتباع ان يكون مطلقاً وشاملاً، ويذوب المسلمون حقيقةً في الاوروبيين، عند ذلك ماذا سيكون مصير الثقافة الاسلامية التي لها آثار لا يشك بها في السياسة والاقتصاد والفن وكافة أبعاد حياة المسلمين؟!

---

(١) طه حسين: مستقبل الثقافة، ص ٢١.

(٢) نفس المصدر: ص ١٧.

(٣) نفس المصدر، ص ٦٣.

ومن المثيرللعجب أنه يشير الى الاسلام في مؤلفاته على أنّه دين حي يحمل مباديء وأهداف راقية وفي نفس الوقت يتمنى فصل الدين عن السياسة ويظن ان السياسة يجب ان تبنى على المصالح العملية الحالية وليس على التعاليم الدينية!

الفصل، يمهّد للرقي أم الانحطاط؟

ان السير الانحطاطي للمجتمعات الاسلامية في القرون الاخيرة، وحالة الضعف المتزايد للشعوب الاسلامية، وبالتالي تخلف المسلمين عن قافلة العلم والحضارة البشرية شغلت اذهان معظم المفكرين الواعين، وتأمل في هذا الصدد عامة المسلمين المظلومين الذين يراود أحلامهم عودة المجد والعظمة للمسلمين، وهم يبحثون عن اسباب ذلك وعوامله. وقد طرحت في هذا المضمار وجهات نظر كثيرة ومن خلال ملاحظة الفهارس التي كتبت في هذا الموضوع، تتضح الابعاد الواسعة للقضية[1].

ومما يثير العجب، الاحكام المتناقضة التي صدرت بشأن تأثير (العلاقة بين الدين والسياسة) في هذا المسير. فقد رآى البعض ان ما جرى من فصل بين الدين والسياسة كان عاملاً لانحطاط المسلمين، في حين اعتبر بعض آخر الترابط بين الدين والسياسة عاملاً في ذلك. وقد رأت الطائفة الاولى أنّ طريق الرقي يتمثل في ارتباطهما، وترى الطائفة الثانية ان سبيل بلوغ الحضارة المتقدمة يكمن في فصل الدين عن السياسة.

---

(١) انظر مرتضى المطهري: مقدمة الانسان والمصير.

وقد اعتبر السيد جمال الدين أسد آبادي وهو من رواد الافكار الاصلاحية المسلمين، الترابط بين الدين والسياسة الخطوة الاولى لاحياء العزة الاسلامية وتقدم المسلمين. ويحمل هذا الرأي كثير من العلماء الواعين والمخلصين من الشيعة والسنّة.

كتب حسن البنّا في عام ١٩٤٨ رسالة مفصّلة وجهها للمسؤولين المصريين نشير الى بعض فقراتها فيما يلي:

لو تصور شخص ان الدين وخاصة الاسلام لا شأن له بالسياسية، كان ذلك بداية الضعف واساس الفساد.(١)

وطرح الشهيد آية الله مدرس بصورة جادة شعار الترابط بين الدين والسياسة وفقاً لهكذا فهم للقضايا الاجتماعية. وفي احد اجتماعات الدورة الرابعة لمجلس الشورى الوطني، ذكر تألماته فيما يتعلق بموضوع (لماذا اتجهت البلدان الاسلامية الى الضعف؟) وقال:

حين كنت في النجف، فكّرت بضعة أيام حتى توصلت الى نتيجة وهي ان البلدان الاسلامية قامت بفصل السياسة عن الديانة ولذلك ابتعد المتدينون عن السياسيين مما ادى الى ان يمسك الامور السياسية اشخاص من مختلف الانواع فتخلفت البلاد قلت مع نفسي: يجب البحث عن حل. وطرحت هذا الموضوع على اثنين من الاساتذة العظام وهم الآن قد فارقا الحياة وأخيراً انطبق مع المشروطة كي يرفع بواسطتها ذلك الاختلاف. لقد قمت انا وامثالي واشخاص أكبر مني بتأييد المشروطة من اجل ان يرتفع اختلاف، ولا معنى في ان الدولة والشعب والسياسة

---

(١) مجموعة رسائل حسن البنّا. ص ٢٣٣ القرضاوي، افلاس الليبرالية، ص ٩٣.

والديانة هما شيئان مستقلان. لقد كان النبي ﷺ زعيماً دينياً ورئيساً سياسياً. منذان ظهر الاختلاف، دبّ الضعف في البلدان الاسلامية[1].

وبالعكس فقد اعتبر عدد من المسلمين، فصل القيادة الدينية عن القيادة السياسية، نظرية اسلامية، واشاروا الى انّ التلفيق بينهما كان سبباً لتخلف المسلمين.

وكتب علي عبد الرزاق ـ مؤلّف كتاب (الاسلام واصول الحكم) والذي أثار جدلاً واسعاً ـ وهو من خريجي الازهر، في ضرورة فصل الحكم عن الدين.[2]

ومن الأقوال التي تثير استغراباً اكثر هي الكلام المتناقض من هذا النمط والذي نسب الى بعض الكتّاب المسلمين فيطرح تارة أحد الكتّاب بوصفه من المؤيدين لفكرة الترابط بين الدين والسياسة ومؤيداً في نفس الوقت للفصل بينهما فمثلاً يقول الاستاذ المطهري بشأن عبد الرحمن الكواكبي:

ان الكواكبي كان يؤيد بقوة الارتباط بين الدين والسياسة وكان يعتبر الدين الاسلامي بالذات ديناً سياسياً[3].

ولكن الدكتور حميد عنايت كتب بشأن هذا الشخص يقول: ان تأكيده على العرب، في داخله، كانت دعوة الى فصل الدين عن السياسة، والهدف النهائي لهكذا تأكيد، كان تشكيل حكومة قائمة على المساواة بين جميع الاديان ومعنى هكذا نظام هو الدين الاوربي او العلمانية[4].

---

(١) المدرس في خمس دورات تقنينية لمجلس الشورى الوطني: ج ١ ص ٢٣٢.
(٢) علي عبد الرزاق: الاسلام واصول الحكم، ص ٣١.
(٣) مرتضى المطهري: النهضات الاسلامية، ص ٤٤.
(٤) حميد عنايت: جولة في الفكر السياسي العربي ص ١٧٣.

.... وهنا يتضح اختلاف رأيه مع راي سيد جمال الدين، لأن الارتباط بين الدين وبين السياسة في آراء سيد جمال هي أمر مسلّم[1].

ان هذه الازدواجية في الاستنتاجات والتفسيرات تتعلق اكثر بالتفسير الذي يطرح للارتباط بين الدين وبين السياسة، لان من المحتمل على ضوء تفسير ان يكون أحد العلماء مؤيداً للارتباط ويكون نفسه على اساس تفسير آخر مخالفاً للارتباط، وبسبب عدم الاهتمام بهذا الاختلاف في الاستنتاج وعدم اتضاح حدود التعريف فقد اختلطت المباحث وزلّت وجهات النظر عن مكانتها الحقيقية وبالنتيجة أصبح فهم ما يقصده الآخرون صعباً. ان الارتباط بين الدين والسياسة بناءً على أحد التفسيرات، يعني حضور الدين في ساحة السياسة، سواء كانت السياسة في مرحلة رفض نظام غير شرعي، أو في مرحلة مرحلة اثبات وإحلال نظام شرعي محله وفي مرحلة الرفض توقظ الشعور الديني للمسلمين لمواجهة الاستبداد والاستعمار وترى الجماهير ان التدخل في السياسة والحضور في ساحة الكفاح واجباً دينياً. وفي مرحلة الاثبات يحدد الدين اساس تكوّن النظام الاجتماعي ويوضح تقاليد الحياة الدنيا.

والارتباط بين الدين وبين السياسة بناءً على تفسير آخر يعني القدسية الدينية للمسؤوين السياسيين والحكام والذي يفضي بالنتيجة الى (استخدام الدين من قبل السياسة). ان هذا النوع من الارتباط الذي يأخذ شكلاً منطقياً على اساس المباني الفكرية للسنّة، هو في الحقيقة (تبعية الدين للسياسة) والذي ينتهي الى جعل الدين العوبة بيد رجال السياسة والحكام.

ان القول بأن مسؤولي الحكومة يتمتعون بمقام قدسي ويجب ان لا يسئلوا

---

(١) نفس المصدر: ص ١٧٩.

بشأن اعمالهم وسلوكهم وأنهم في مرتبة لا يمكن التعرض لها بالنقد من قبل الآخرين، وبالتالي فان كل من يتولى السلطة، يعتبر من (اولي الامر)، كان مقبولاً لدى العلماء السنّة السابقين، ولكنه غير جدير بالتصديق من قبل ذوي الافكار المتجددة منهم. ومن هنا، حاولوا من خلال طرح فكرة فصل الدين عن السياسة، ازالة الطابع القدسي للحكّام من اجل ان يكون الطريق مفتوحاً لنقد الحكام والاعتراض عليهم وابداء الرأي بشأن عملهم.

وفي هذا الصدد يقول الاستاذ المطهري:

كان بعض المسلمين، يؤيد بقوة فكرة العلمانية ـ فصل الدين عن السياسة ـ، وهم مسلمون مثقفون، لماذا؟ ان هؤلاء المسلمين يعانون في الحقيقة من قضية اخرى وهي ان الخلفاء والسلاطين يعتبرون لدى السنّة (اولو الامر) ويرون ان طاعتهم واجبة من الناحية الدينية. وكان ارتباط الدين والسياسة على شكل استخدام الدين من قبل السياسة. وطالب المؤيدون لفصل الدين عن السياسة بهكذا فصل، اي ارادوا ان ينظر الى الخليفة العثماني او الحاكم المصري على أنه مسؤول دنيوي وليس مسؤولاً دينياً وأن يكون الضمير الديني والوطني للناس حراً في نقده. وكان هذا الكلام كلاماً صحيحاً، فالارتباط بين الدين وبين السياسة الذي طرحه امثال سيد جمال، لم يكن بمعنى أن يعطي الاستبداد السياسي لنفسه قدسية دينية على حد قول الكواكبي، بل بالعكس، حيث يعني ان تنظر الجماهير المسلمة الى قضية تدخلها في شؤونها السياسية على أنّها واجب ومسؤولية دينية مهمة. ولا يعني ارتباط الدين والسياسة، تبعية الدين للسياسة، بل بمعنى تبعية السياسة للدين. ولم يرد بعض المسلمين العرب ممن دافع عن العلمانية وفصل الدين عن السياسة، انكار تدخل الجماهير في السياسة بوصفه واجباً دينياً، وانما

ارادوا نفي الاعتبار الديني للمسؤولين السياسيين. ان ارتباط الديـن بـالسياسة بالمعنى الذي طرح آنفاً، أي امتلاك الحكام مقاماً قدسياً، يـختص بـالسنّة، ولا يوجد لدى الشيعة هكذا مفهوم أبداً. ولم يكن تفسير الشيعة لـ(اولو الامر) بالشكل المذكور أعلاه أبداً[1].

ويتضح من خلال هذه الايضاحات ماذا كان يقصد الكواكبي بـقوله: (ان الخلافة يجب ان تمارس قيادة الامور الدينية للمسلمين وأن تتجنب التدخل في السياسة)[2] وهو بالرغم من رؤيته للأسلام ديناً ممزوجاً بالسياسة، الا أنه مستاء من تعرض سوريا الى استبداد الدولة العثمانية ولما كان يخوض كفاحاً ضد هكذا اوضاع، فانه سعى الى رفع القدسية الدينية عن الحكام العثمانيين.

وحتى في تتبع افكار علي عبد الرزاق الذي هاجم بعنف ارتـباط الديـن والسياسة وطالب الشعوب الاسلامية بمنع علماء الدين من التدخل في السياسة وأن تبعد السلطة الدينية عن السلطة السياسية، يتضح أن الدافع الى هدم الهـيبة الدينية والقدسية الدينية للحكام، أوصله الى تلك النتائج لينزع حربة الدين من يد السلاطين والامراء وينقذ الناس من ممارساتهم الاستبدادية.

يقول علي عبد الرزاق:

ان ابداء الشك من قبل المسلمين بشأن نوع حكومتهم، يجب ان لا يعتبر دليلاً على كفرهم وارتدادهم؛ ولكن الحكام اعطوا الحكومة طابعاً دينياً من اجل ان تكون لحكومتهم هيبة في نظر الناس وليتمكنوا من قمع كل معارض ومتمرد باسم حفظ اصول الدين ومراعاة شؤون المسلمين. وسلك الملوك والامراء طريق

---

(١) مرتضى المطهري: النهضات الاسلامية في السنين المائة الاخيرة، ص ٢٦ و ٢٩.

(٢) عبد الرحمن الكواكبي: ام القرى، ص ١٦٨.

الاستبداد واعلنوا حرمة البحث والرأي في السياسة، حتى في المسائل الادارية البسيطة. وسلب هذا الامر من المسلمين القدرة على البحث وقتل لديهم النشاط الفكري.[١]

تقديس الحكّام

ان النظرة التقديسسية لحكّام تاريخ الفكر السياسي: فقد نسب الى بولس قوله (ان انظمة الحكم القائمة مقررة من قبل الله، وعليه لا يوجد اشكال على الحكم والملكية والطبقات، وعلى المسيحي أن لا يعترض عليها)[٢] وقال لوتر: (لا يحق لأي مسيحي القيام بمعارضة حاكمه سواء كان صالحاً أم فاسقاً، بل يجب ان يخضع لكل اشكال الظلم، ومن يرفض فسوف يلعن)[٣].

ان انتشار هذه العقيدة بين المسيحيين هيأت في النهاية الارضية لزوال الحكام المسيحيين وعلماء الكنيسة، رغم انها أعطتهم قوة لعدة قرون وحالت دون ظهور غضب الناس على أعمالهم السيئة، وأصبحت عاملاً لظهور فكرة مفادها أنّ هكذا دين عاجز عن ادارة المجتمع ومن الافضل رفع الطابع الديني عن الحكم لفتح الطريق امام ازدهار الحقوق الانسانية والحريات البشرية وكان لدى بعض علماء السنّة ما يشبه هذا النمط من التفكير ومن غير المستبعد أن تعود جذوره الى تفسير ابي هريرة لآية وجوب طاعة اولي الامر[٤]، حيث فسّر اولي

---

(١) علي عبد الرزاق: الاسلام واصول الحكم، ص ١٠٣.

(٢) بانز وبكر: تاريخ الفكر الاجتماعي، ص ٢٨٢.

(٣) نفس المصدر: ص ٣٧٥.

(٤) سورة النساء (٤): الآية ٥٩.

الامر بـ(من يحكمون المسلمين)[1] وبهذا المعنى الواسع والخالي من كل قيد وشرط، اعتبر طاعة كل صاحب سلطة بمثابة طاعة لله والنبي ﷺ. كما انّ بني امية وصفوا حكمهم الجائر بأنه مطابق لارادة الله ومشيئته من خلال التمسك بـ(عقيدة الجبر)، واعتبروا كل اعتراض ونقد لحكمهم بمثابة معارضة للارادة الالهية[2]، وبالتالي اقترن تولي السلطة بـ(الحصانة الدينية والسياسية) وتمت التغطية على جميع اعمالهم بغطاء الشرعية.

ويرى اغلب فقهاء ومتكلمي السنّة ان خليفة المسلمين لا يفقد صلاحية القيادة بسبب الظلم او الفسق ولا يقال عن منصبه ولا يجوز اخراجه من السلطة بذريعة هكذا امور[3].

أمّا على ضوء مباني الشيعة:

أ/ لا يجب ولا يجوز طاعة حكام الجور، لأن الله يقول: ﴿ولا تطيعوا امر المسرفين * الذين يفسدون في الارض ولا يصلحون﴾[4].

ب/ بالنسبة للحكام الشرعيين فان الطاعة مقبولة في حدود الشرع واطاعة الحاكم ليست مجوّزاً لارتكاب المعصية وانتهاك قانون الله، ومن المسلّمات الاسلامية: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق)[5].

ج/ ان المسلمين مكلّفون بأن يأمروا حكامهم بالمعروف وينهونهم

---

(١) السيوطي: الدر المنثور، ج ٢ ص ١٧٦.

(٢) انظر: مرتضى المطهري: الانسان والمصير.

(٣) ابويعلى: الاحكام السلطانية، ص ٢٠ عبدالحسين الاميني: الغدير، ج ٧ ص ١٣٧.

(٤) سورة الشعراء (٢٦)الآية ١٥١ و١٥٢.

(٥) نهج البلاغة: الكلمات القصار، ١٦٥.

عن المنكر.

وقد أيّد كثير من علماء السنّة في القرن الاخير هذه المباني ولذلك اعتبروا من الداعين الى (العلمانية) وفصل الدين عن السياسة !

يقول حميد عنايت:

لو تم تتبع بعض الافكار السياسية لمحمد عبده حتى نهايتها المنطقية، فانها تنتهي الى العلمانية).

ثم يذكر عنايت اثباتاً لادعائه، نظرية عبده في باب اقتدار الحاكم الاسلامي ويقول:

من النظريات المهمة لعبده في باب السياسة، هي ان اقتدار الحكومة الاسلامية له خصلة مدنية وليس شرعية. ولا تنبثق امتيازات منصب الخليفة والحاكم والقاضي والمفتي من الشرع، ولكن الشرع يعيّن تكاليفهم وسلطاتهم. ولهذا السبب يجب ان لا تعتبر الخلافة شبيهة بما يسميه الاوربيون بالتئوكراسية، أي سيادة الله، لأن التئوكراسية ترى أن أحكام الشريعة تبلّغ الى الحاكم من قبل الله مباشرة والرعية ليست رعية بموجب البيعة التي تستلزم عدالة الحاكم وسعيه في المحافظة على الرعية، بل يجب اطاعة الحاكم بحكم الايمان الديني، بحيث لا يحق للمؤمن أبداً معاندة الحاكم وان اعتبره عدوّاً للشريعة الالهية... لأن أعمال الحاكم الذي لديه حجية واقتداراً دينياً هي بحكم الدين والشريعة على أي حال، أمّا في الاسلام فلا يجوز طاعة الحاكم اذا كان من اهل المعاصي، واذا كانت اعمال الحاكم تخالف باستمرار مباديء الشريعة، فان على المسلمين اقالته بناءً على ما تقتضيه المصالح العامة. والامة وممثلوها هم الذين عيّنوه في منصبه وللامة حق الاشراف عليه ويحق لهم اقالته ان رأوا في ذلك صالحاً. وهكذا فان

رئيس الحكومة هو بحكم الحاكم المدني من كل النواحي[١].

ويعتقد الشيعة انه لا مجال لاختيار الحاكم في عصر الحضور بدليل النص، كما ان ارتكاب الحاكم للمعاصي واقالته غير واردتين على ضوء (العصمة)، ولكن عبده لم يرد التكلم بشأن القائد المعصوم، مثل النبي، وانما هو مستاء حاله حال الكواكبي من تعرض المسلمين للظلم على ايدي حكام يرتكبون ذلك باسم الدين وباستخدام القوة ويريد نقد نظرية (المنطق الالهي للحكومة) كما يفسّره الغربيون واعتبارها نظرية غير اسلامية. وهي النظرية القائلة (ان السلطان هو ممثل لله وعلى الناس مراعاة حرمته. وليس هناك شخص اعلى من الحاكم. أمره قانون وكل أعماله صحيحة. وكل عصيان لأمر الحاكم هو مخالفة للارادة الالهية ويعتبر جريمة)[٢]. ولا يبدي عبده في المنار ارتياحاً للقدسية الكاذبة للحكام ويقول:

يعتقد جميع المسلمين بانه يجب عدم معصية الخالق في طاعة المخلوق وان الطاعة هي في البر فقط. ويجب الخروج على الحاكم الاسلامي اذا ارتد عن الاسلام؛ كما ان اعتبار اباحة المحرمات المسلّم بها، مثل الزنا والسكر، مدعاة للكفر. ومن هنا خرج الامام الحسين عليه السلام، سبط النبي صلى الله عليه وآله على الامام الجائر الذي كان يحكم المسلمين بالقوة والحيلة (يزيد بن معاوية). وتعتقد اكثر الامم في زماننا انه تجب الثورة على الحكام المستبدين والفاسدين؛ فقد ثار تركان العثماني على سلطانه، عبد الحميد خان واقاله عن السلطة بفتوى من شيخ الاسلام.[٣]

---

(١) حميد عنايت: جولة في الفكر السياسي العربي، ص ١٥١.

(٢) عبد الرحمن عالم: مباني علم السياسة ص ١٦٤.

(٣) عبده: تفسير المنار، ج ٦، ص ٣٦٧.

وينبغي هنا الاشارة الى تيار قضية آخر كان له دور في نشر نظرية فصل الدين عن السياسة. تيار الافراد او المنظمات التي ابتعدت عملياً عن الساحة السياسية ووجّهت نشاطاتها الاسلامية في الاتجاه الذي ليست له صلة بالقضايا السياسية. لقد كانت عناصر هذا التيار ينتابها الرعب عادة من اعداء الاسلام، أو أنها يئست من تحقيق الاهداف الاسلامية في ساحة المواجهة، أو أنها فضّلت ممارسة النشاطات غير السياسية مثل الاعمال الاعلامية والارشادية والثقافية.

ونتيجة هذه الافكار والتوجهات، فان هناك عبارة تلاحظ في مقدمة الانظمة الداخلية لكثير من الحركات التي ظهرت في البلدان الاسلامية في القرن الأخير وهي: (ان الجمعية لا تتدخل في القضايا السياسية)[١].

كما ان توجيه النشاطات الثقافية للمسلمين المؤمنين والمحبين للاسلام كان يتم بشكل يعكس عدم وجود ادنى ارتباط لها بالقضايا السياسية ويدعو الشباب المسلم بالذات الى عدم الاهتمام بهذا النمط من القضايا. وقد نظّمت تلك الجهود التي كان الهدف منها تهذيب الشباب اخلاقياً وتربيتهم تربية اسلامية، بصورة أفضت الى ظهور روح اللامبالاة بمصالح الامة الاسلامية والكفاح ضد الاستعمار والاستبداد[٢].

---

(١) يقول مؤسس حركة الاخوان المسلمون: رأيت في صدر قوانين الجمعيات الاسلامية ومناهجها: (لا تتعرض الجمعية للشؤون السياسية) رسائل حسن البناء، ص ٣١٠. وورد في الملحق الثاني من النظام الداخلي لاتحاد الحجتية: (ان الاتحاد لن يتدخل في الشؤون السياسية بأي شكل من الاشكال) حزب القاعدين: ص ٦٨.

(٢) قال الامام الخميني معترضاً على عمل المتصدين لمدرسة علوي ـ والتي كانت تدار من قبل عدد من المتدينين: (لا تبعدوا الاطفال عن السياسة...) صحيفة النور: ج ٥ ص ١٠٦.

كما انّ التعويل على النتائج الفورية في كل مرحلة من مراحل الكفاح، وعدم تحمل مشكلات الكفاح والنزاع مع العدو، أدى الى انفصال بعض العناصر الصادقة وذات الفكر السليم عن قافلة النهضة في منتصف الطريق، واختيار مسير آخر بذريعة (عدم جدوى العمل) و(ان العدو يزداد جرأة بسبب كفاحنا، ويزداد تصميماً على القضاء على المثل والقيم الاسلامية) و(يجب البدء بالعمل الثقافي) وغيرها.

وتوجد امثلة كثيرة في التاريخ الايراني المعاصر لهذه العناصر التي توقفت في منتصف الطريق وعادت الى القعود بعد الثورة وذلك بعد حركة المشروطة وخلال تأميم النفط والثورة التي أقامت بها حركة فدائيي الاسلام وأخيراً خلال الثورة الاسلامية. وكانت مثل هذه الآفة موجودة في تاريخ بقية الحركات الاسلامية أيضاً.

ورغم ان محمد عبده تأثر كثيراً بالافكار الاصلاحية لسيد جمال الدين ورافقه في المراحل الاولية، الا انه وصل بالتالي الى نتيجة مفادها (أن عليه ان يتخلى عن السيّد والسياسة).

يقول محمد عبده:

كانت لدى سيد جمال قدرة عجيبة، ولو كان استخدمها في مجال التربية والتعليم لاستفاد الاسلام اكثر. وقد اقترحت عليه في باريس ان نترك السياسة ونسافر الى مكان بعيد عن رقابة انظمة الحكم. ونختار باسلوبنا مجموعة من التلاميذ ونقوم بتربيتهم كي نتمكن من تنظيم الاصلاح المطلوب... ولكن سيد جمال قال لي: (انك تقول كلاماً فيه فتور ويأس). لقد كان السيد رجلاً عالماً وعارفاً باوضاع المسلمين. كان بامكانه ان يحصل عن طريق التعليم على فائدة

قيّمة، ولكنه وجّه كل اهتمامه الى السياسة وضاعت قابليته.[1]

وانفصل عبده عن سيد جمال وابتعد عن كل اشكال النشاط السياسي، ورغم انه كان من المروّجين لفكرة الترابط بين الدين والسياسة، إلّا انّه يقول مازحاً:

اعوذ بالله من السياسة ومن مصطلح السياسة ومن مفهوم السياسة ومن حروف كلمة السياسة ومن التفكير بالسياسة ومن كل مكان تُقال فيه السياسة ومن كل شخص يتكلم عن السياسة.[2]

(١) الاعمال الكاملة للامام محمد عبدة: ج ١ص ١٥٥.

(٢) المنار: ج ٨، ص ٨٩٤.



الفصل الثاني

الاسلام والحكم (١)

ضرورة الحكم

ان العقل البشري يدرك جيداً ضرورة موضوع الحاجة الى الحكم، إذ أنّ الحياة الاجتماعية لا تنتظم من دون المقررات المتعلقة بحقوق وحدود الافراد وعلاقاتهم مع بعضهم الآخر. كما أن الانظمة الاجتماعية بحاجة الى (وضع) من ناحية و(تنفيذ) من ناحية أُخرى، وكلاهما يتطلبان وجود جهة تتولى ذلك، خاصة وأنّ تنفيذ المقررات وحفظ الانظمة لابد ان يقترن بممارسة السلطة على الناس وبعبارة أُخرى (الحكم عليهم).

وعلى هذا فان المجتمع البشري مهما كان شكله لا يستغني عن الحكومة وحتى في المدينة الفاضلة والمجتمع المثالي لافلاطون يقوم الفلاسفة بممارسة الحكم. وفي جنة أحلام الشيوعية يوجد اساس التشكيلات الحكومية في اطار النقابات الحرفية وامثالها، ورغم عدم طرح الحكومة بمعنى السلطة التي لا منازع لها، ولكن على أي حال، تتولى فئة من الناس ادارة المجتمع.

ويتضح من خلال الدراسات التاريخية وبحوث علماء الاجتماع انه كانت هناك مقررات خاصة في المجتمع البشري دائماً وفي كل مكان. وكان يتولى وضعها أو تنفيذها شخص واحد أو عدة اشخاص. ولم يلاحظ من خلال الدراسات التي جرت في المراحل المختلفة للحضارة البشرية وخاصة في القرون الاخيرة، وجود مجتمع بشري يفتقد الى زعيم او فئة حاكمة تمارس السلطة على الآخرين.

كما اننا نفهم من خلال تقصير عهود الفوضى في مختلف المـجتمعات ان الناس لا يرغبون بالفوضى في حياتهم الاجتماعية ويستاؤون منها. ويستدل من خلال تحليل عدة عهود من الفوضى والتي يتوفر تاريخها بصورة مفصّلة أن هناك اسباب وعوامل خاصة أدت الى ظهورها وقد سئمت تلك المجتمعات المضطربة من اوضاعها في فترة قصيرة وأصبحت مستعدة للقبول بنظام جديد، حتى أنـها كانت تفضّل الحكومة المستبدة عليها.

وتلاحظ ضرورة الحكم باعتباره مبدأ ثابت طرح في جميع طيلة قـرون طويلة لادارة المجتمع على اساس هكذا ضرورة واتفقت الآراء بشأنها عادة[١]. وهناك علماء كانوا يعتقدون بضرورة وجود نظام في المجتمع البشري وخـاصة النظام القائم على اساس تشكيلات طبيعية، ولكنهم كانوا يتطلّعون الى يوم تزول فيه الحكومة بوصفها سلطة قاهرة تحول دون حرية الافراد ونمو قابلياتهم.

يقول ويل دورانت:

كان الثوار في عصر الثورة توّاقين كثيراً الى الحرية الى درجة بحيث أنهم طرحوا أبسط انواع الفلسفات السياسية واكثرها مكراً، أي الآنارشيزية.

ويقول جودوين:

إن الطبيعة الإنسانية تتمكن من خلال فضيلتها الفطرية المحافظة على قانون النظام من دون مساعدة وتنمي العقل والخلق الإنساني عن طريق إلغاء القوانين.

وقال البعض:

حينما توقفت الحكومة، بدأت الإنسانية.

---

(١) السيد محمد الحسيني البهشتي: الحكومة في الاسلام (مجموعة مقالات) ص ٤٥.

وكتب بردون في عام ١٨٤٠:

إن حكم الإنسان على الانسان مهما كان شكله هو نوع من الاسترقاق ويبلغ المجتمع كماله السامي عندما ينجح في إحلال النظام دون حاجة الى الحكومة.

وقال وثورو:

إنني أؤيد من الصميم الشعار القائل أن أفضل أنظمة الحكم هو النظام الذي يمارس أدنى حد من الحكم ... ويعطي هذا الكلام بالنتيجة معنى أن من الأفضل أن لا يمارس النظام الحكم أساساً، وأنا أؤمن بذلك أيضاً[1].

إلاّ أن هذا النمط من التصريحات يدل على انها قيلت تحت تأثير الأساليب الذميمة للحكومات المستبدة من جهة وهي تتعرض من جهة أخرى الى طراز خاص من الحكم وقد قامت بنقد عمل الحكومات في هذا الإطار.

الفرق الإسلامية وضرورة الحكم

إن لضرورة الحكم سابقة طويلة في تاريخ الفكر السياسي للمسلمين وتعود سابقتها الى الجدل الكلامي ـ السياسي في القرن الأول. خلال حقبة قصيرة أطلق الخوارج شعار (لا حكم إلاّ لله) واعتبروا المجتمع في غنىً عن الحكم والحاكم البشري وقالوا: إن على الناس العمل بكتاب الله. وبهذه العقيدة تمردوا على الحكم العلوي. وقد فنّد أمير المؤمنين ﷺ كلامهم في إحدى خطبه قائلاً:.... هؤلاء

---

(١) ويل ديورانت: لذائذ الفلسفة، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

يقولون (لا إمرة إلاّ لله) وإنه لابد للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل ويجمع به الفيء ويقاتل به العدو وتأمن به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتى يستريح برّ ويستراح من فاجر)[1].

وتخلى الخوارج بعد ذلك عن معتقدهم هذا وتبنوا مبدء الحاجة الى الحاكم والقائد وبايعوا عبد الله بن وهب الراسبي[2].

وكلام الإمام علي عليه السلام بشأن ضرورة الحكم وضرورة وجود الحاكم، كلام صريح ومقرون بالدليل المتقن والرصين. ويتضح منه المبنى الفكري للشيعة في فلسفتهم السياسية. وكان هذا الكلام يحظى بقبول الطوائف الأُخرى للمسلمين وكما يقول علماء السنّة: بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله اختلف المهاجرون والأنصار فى السقيفة حول مَن تتوفر فيه كفاءة الخلافة، وقد ذم كل منهم معياراً معيناً، إلاّ أنهم كانوا يؤيدون جميعاً القول بضرورة الإمامة ولم ينكر أحد قط هذا المبدأ في ذلك الحوار[3].

يقول ابن أبي الحديد الذي لديه وعي واسع بفكر المتكلمين:

قال المتكلّمون: كلمة الامامة واجبة، إلا ما يحكى عن أبي بكر الأصم من قدماء أصحابنا أنها غير واجبة، إذا تناصفت الأُمة ولم تتظالم.

وقال المتأخرون من أصحابنا: إن هذا القول منه غير مخالف لما عليه الأُمة لأنه إذا كان لا يجوز في العادة أن تستقيم أمور الناس من دون رئيس يحكم

(١) نهج البلاغة: خ / ٤٠.

(٢) ابن الأثير: الكامل، ج/٣، ص / ٣٣٦.

(٣) القاضى أبي يعلى: الأحكام السلطانية، ص ١١٩/؛ مقدمة ابن خلدون: ص ١٣٤/.

بينهم، فقد قال بوجوب الرياسة على كل حال.[1]

ومن هنا فإن ثمة إجماع بين كافة الفرق الإسلامية حول مسألة الحاجة الى الحكم والحاكم[2].

وفي هذا الصدد يقول الفقيه اللامع، آية الله البروجردي:

يعتقد جميع المسلمين من شيعة وسنّة أن المجتمع الإسلامي يحتاج الى حاكم في ادارة أموره، بل إن هذه المسألة هي من ضروريات الإسلام، وإن اختلف المسلمون في شروط الحاكم وكيفية تعيينه من قبل النبي أو الانتخابات العامة[3].

الإسلام وقيمة الحكم واعتباره

ما هي الأهمية التي يوليها الإسلام للقضايا ذات الصلة بالحكم؟

يقول القرآن الكريم حين يأمر النبي بإبلاغ الناس بخلافة وولاية علي عليه السلام بعده:

﴿يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربك فإن لم تفعل فما بلغت رسالته﴾[4].

أي موضوع إسلامي أُعطي هذا القدر من الأهمية؟ وأي موضوع آخر

---

(١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية، ص / ٥.

(٣) حسين علي منتظري: البدر الزاهر، ص / ٥٢.

(٤) المائدة (٥): الآية / ٦٦.

يكون عدم إبلاغه مساوياً لعدم إبلاغ الرسالة؟ في معركة أُحد حين هُزم المسلمون وأذيع خبر مقتل النبي ﷺ وتركت فئة من المسلمين الجبهة وهربت، صرّح القرآن الكريم:

﴿وما محمد إلاّ رسول قد خلت من قبله الرسول أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم﴾[1].

واستنبط العلاّمة الطباطبائي من هذه الآية أن مقتل النبي ﷺ في الحرب يجب أن لا يوجد أي شكل من أشكال التوقف في عملكم، وعليكم إن تواصلوا عملكم على الفور تحت راية زعيمكم بعد النبي ﷺ؛ وبعبارة أخرى فإنه على افتراض قتل النبي ﷺ أو وفاته، فإن النظام الاجتماعي للمسلمين يجب أن لا ينهار[2].

ورد في حديث أن النبي ﷺ قال: «إذا كنتم ثلاث أشخاص (على الأقل) في سفر فأمّروا أحدكم»[3].

ومن هنا بوسعنا أن نفهم كم هي مضرة بنظر النبي ﷺ حالة الفوضى وفقدان السلطة الحاكمة في المجتمع التي تمثل منشأ حل للاختلافات والآصرة التي تجمع بين أفراد المجتمع.

كما أن يتسنىٰ معرفة قيمة وأهمية الحاكم من خلال الاهتمام الخاص للائمة المعصومين والقادة الدينيين. فكان أناس من أمثال أمير المؤمنين ﷺ المنزه من كل صور التلوث بحب الجاه وطلب التفوق ونظر الى مظاهر ذلك نظرة احتقار ولم

---

(١) آل عمران (٣): الآية ١٤٤.

(٢) محمد حسين الطباطبائي: مقالة (الولاية والزعامة)، المرجعية والعلماء، ص/ ٨١.

(٣) أبي داود: السنن، ج/ ٢، ص/ ٣٤.

يؤولها أهمية، يعتبر الحكم مقدساً بوصفه أداة مهمة في تحقيق الأهداف الإلهية، وحتى أنه حال دون توليه من قبل المنافس الانـتهازي والمشـاكس، ولم يأب الضرب بالسيف لصيانته من تلاعب مَنْ ليسوا أهلاً له، وكان يعتقد أن الرعية لا تصلح من دون حكم صالح: (..... فليست تصلح الرعية إلاّ بصلاح الولاة)[1].

الحكم وتحقق الأهداف الإسلامية

يدعوا الإسلام الناس الى أهداف ومُثل جذابة، أهداف يكنّ لها الإنسـان الحب من صميم قلبه وقد بذل جهوداً جادة طيلة التاريخ من أجل تـحقيقها ولا يرى شيئاً أحلى منها؛ مثل العدل والحرية. يقول القرآن في هذا الصدد:

﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط﴾[2].

وقد وصفت العدالة في كلمات أئمة هذا الدين: بانها «قوام الرعية»[3] وهي احلى من الماء يصيبه الظمآن، اطيب ريحاً من المسك، احلى من الشهد.[4]

فهل بالإمكان أن تسود العدالة في مجتمع دون وجود حكومة تعمل على بسط العدل؟ وتحقق العدالة الاجتماعية من دون وجود حكومة تعمل على بسط العدل؟ وتحقق العدالة الاجتماعية من دون وجود حكومة جديرة وكفوءة، هـو حلم بعيد المنال؛ لأنه قد يتحقق نجاح في إصلاح الانحرافات الجزئية عن طريق

---

(١) نهج البلاغة: خ / ٢١٤.

(٢) النساء (٤): الآية / ١٣٥.

(٣) الآمدي: تصنيف غرر الحكم: ص / ٣٣٩.

(٤) الكليني، الكافي، ج / ٢، ص / ١٤٦ ـ ١٤٧.

الإرشاد والموعظة، ولكن لابد من استخدام القوة لوقف السيول المدمرة التي تنحدر من قمم الظلم والعدوان قاصدة هدم جميع الأبنية الإنسانية. ومن هنا فإن على الأنبياء الاستعانة بصلابة الحديد إضافة الى حمل الكتاب والميزان:

﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبيّنات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قويّ عزيز﴾[1].

إذن فالناس الذين يحملون أهدافاً وينشدون الحق يمكنهم بلوغ أهدافهم عندما تكون تحت تصرفهم قوة كهذه؛ فلما استلم الإمام علي عليه السلام الحكم أقسم واثقاً بأنه سينتزع من أيدي ناهبي بيت المال ما حصلوا عليه من عطاء في غير محله إبان عهد الحكم السابق:

(والله لو وجدته قد تزوج به النساء وملك به الإماء لرددته).

وكان الإمام يرى بشكل عام أن استعادة حق الضعفاء من الأقوياء يتطلب حكومة قوية:

(يؤخذ به للضعيف من القوي)[2].

وعلى أساس هكذا فهم لفلسفة الحكم وقيمته، نظر الناس المنزهون عن حب الدنيا والسلطة والمتحررون من قيود الهوى، الى الثورة من أجل استلام السلطة على أنها (واجب وتكليف).

قال الإمام الحسين عليه السلام:

---

(١) الحديد (٥٧): الآية ٢٥.

(٢) نفس المصدر: خ / ٤٠.

اللهمَّ إنك تعلم أنه لم يكن ما كان منّا تنافساً في سلطان، ولا التماساً من فضول الحطام، ولكن لنري المعالم من دينك ونظهر الاصلاح في بلادك ويأمن المظلومون من عبادك ويعمل بفرائضك وسننك وأحكامك .[1]

واعتبر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إقامة حكومة كفوءة ينبوعاً لتحقيق قيم كثيرة وقال:

ألا وإن الله جعل للخير أهلاً وللحق دعائم، وللطاعة عصماً وإن لكم عند كل طاعة عوناً من الله يقول على الألسنة ويثبت الافئدة . فيه كفاء لمكتف وشفاء لمشتف واعلموا أن عباد الله المستحفظين علمه يصونون مصونه، ويفجرون عيونه .[2]

الحكم والدفاع عن الدين

إن ضرورة المحافظة على الدين وبقائه، هي فلسفة تبين الحاجة الى الحكومة الإسلامية؛ وعلى هذا الأساس، أقام الإمام علي عليه السلام قيمة (الولاية) وأهميتها:

(الولاية هي الحافظة لجميع الفرائض والسنن)[3].

وتنبثق مثل هذه الضرورة والحاجة عن وجود عناصر تحاول دائماً إزالة ومسخ وتحريف القوانين الإسلامية. وترى هذه العناصر التى تعتبر الإسلام عقبة

---

(١) ابن شعبة الحراني: تحف العقول، ص / ٢٤٢.

(٢) نهج البلاغة: ج ٢ ص ١٩٥، خ ٢١٤.

(٣) الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج / ١، ص / ١٨.

في طريق بلوغ أهدافها، إن رفع هذه العقبة وبلوغ أهدافها يتطلب أما إزالة التعاليم الإسلامية من الأساس وتمهيد الطريق لتحقيق مخططاتها، أو تغيير التعاليم الإسلامية بما ينسجم مع أفكارهم ورسم الشكل الذى تريده من خلال حذف بعضها وإضافة بعض آخر أو القيام بتعبيرات في هذا الصدد.

ولا وجود لمثل هذه الضرورة للمحافظة على القوانين في الأنظمة التي تتم إدارتها طبقاً للقوانين البشرية وتُدوّن فيها تقاليد الأجيال الماضية على شكل (قانون)، وكذلك في الأقطار التي يضع نواب الشعب القوانين طبقاً لرغباتهم؛ لأن قيمة واعتبار التقاليد القديمة على الفرض الأول تستمر ما دام الجيل اللاحق قد قبلها والتزم بها. وينهار بناء اعتبارها حين يفقد الناس الرغبة بها أو حين يتخلّون عنها بصورة عملية؛ إذ لا يوجد معيار قدسية واعتبار لهذه القوانين يفوق من قبل الناس. وعليه فلا توجد ضرورة لحفظ تلك التقاليد، حينما لم تعد مرغوبة من قبل الناس.

وبالنسبة للفرض الثانى فإن القانون يوضع على ضوء آراء النواب فإن لم يعد مقبولاً من عامة الناس بعد مضي فترة زمنية، انتفت ضرورة حفظه، ويقوم النواب ـ الذين لا بدّ لهم من الأخذ بنظر الاعتبار مطاليب موكليهم ـ بإلغائه.

ذات يوم تمت المصادقة في أمريكا على إلحاق مادة بمواد الدستور وتضمنت ما يلي: بعد مرور عام على المصادقة على هذه المادة، يُمنع إنتاج وبيع ونقل المشروبات الكحولية في الداخل واستيرادها وتصديرها الى البلدان المتحدة وجميع المناطق والأراضي الخاضعة لسيادة البلدان المتحدة الأمريكية لغرض الشرب) ولكن حين رفض المدمنون والعناصر النفعية هذا القانون، قرر النواب بعد فترة قصيرة ما يلي:

تُلغى المادة التعديلية الثامنة عشر من دستور البلدان الأمريكية المتحدة)[1].

أمّا في المجتمع الإسلامي فإن الإسلام هو مبنى القوانين الاجتماعية ولا علاقة لآراء الناس باعتباره، وإن كان لرأي أكثرية المجتمع تأثير في سهولة إجراء القانون وإسناده بصورة عملية. وفي مجتمع كهذا يتمثل حفظ القانون والدفاع عنه، في التصدي للعناصر والفئات التي تريد استغلال الدين لصالحها وتفسيره بما تقتضيه مصالحها.

أخبر النبي ﷺ الإمام علي عليه السلام أن عليه أن يحارب طائفة من المسلمين وذكر أن سبب ذلك هو (إحداثهم في دينهم)[2].

ومنع الأمويون (تعليم الناس معنى الشرك) حتى لا تكون لديهم القابلية على التشخيص حين يدفعونهم نحو الشرك[3].

وأزالوا عن أذهان المسلمين وأفكارهم جزئاً مهماً من التعاليم الإسلامية كما جعلوا الدين ألعوبة في أيديهم من خلال إحياء البدع[4].

واستمر هذا التغيير في أحكام الدين حتى أخذ الحلال بشكل عام طابع الحرام، والحرام طابع الحلال وأظهروا القوانين الإلهية أمام الناس بصورة

---

(١) مديرية الهجرة والتبعية الأمريكية، حكومة بيد الناس: ص / ١٨٧.

(٢) الشيخ المفيد: الأمالي، ص / ٢٨٨.

(٣) روي عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: (إن بني أمية أطلقوا للناس تعليم الإيمان ولم يطلقوا تعليم الشرك لكي إذا حملوهم عليه لم يعرفوه) (الكليني: الكافي، ج / ٢، ص / ١٥.

(٤) قال الإمام المجتبى عليه السلام: (.. ولكنك يا معاوية ممن أبار السنن وأحيى البدع واتخذ عباد الله خولا ودين الله لعبا) (ابن شعبة الحراني: تحف العقول، ص / ٢٣٣).

معكوسة[1]. واصبح من غير الممكن معرفة الوجه الواقعي للإسلام.

وفي هكذا ظروف فإن العامل الوحيد الذي يمكنه إعادة المقررات الإسلامية الى مسيرها الأصلي هو الاستفادة من سلطة الحكومة الإسلامية، وهي سلطة لم تكن للأسف تحت تصرف الناس الأكفاء والأئمة المعصومين عليهم السلام.

وكان الأئمة يعلمون أن إقامة دولة الحق هي الطريق الوحيد للعودة الى الإسلام الأصيل وإزالة الخرافات والتحريفات عن الدين، وعلى رأي الإمام الصادق عليه السلام ان بعض الناس لا يقبلون تطبيق الأحكام الشرعية الا بقوة السيف.[2]

وعلى هذا الأساس يبين الفضل بن شاذان جزءً من فلسفة الولاية نقلاً عن الإمام الرضا عليه السلام ويقول:

(ومنها أنه لو يجعل لهم إماماً قيّماً أميناً حافظاً مستودعاً لدرست الملّة وذهب الدين وغيّرت السنن والأحكام ولزاد فيه المبتدعون ونقص منه الملحدون وشبهوا ذلك على المسلمين، لأنا وجدنا الخلق منقوصين محتاجين غير كاملين مع اختلاف أهوائهم وتشتت انحائهم فلو لم يجعل لهم قيّماً حافظاً لما جاء به الرسول لفسدوا على نحو ما بيّنا وغيّرت الشرائع والسنن والأحكام والإيمان وكان في ذلك فساد الخلق أجمعين)[3].

---

(١) قال الإمام الحسين عليه السلام: (.. ألا وإن هؤلاء القوم... أحلوا حرام الله وحرّموا حلاله) الشيخ عباس القومي: نفس المهموم، ص / ١١٥.

(٢) الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج / ١٧، ص / ٤١٩ و ٥٢٠.

(٣) الشيخ الصدوق: عيون أخبار الرضا، ص / ١٠١.

١ ـ هل اكتفى الإسلام في برنامجه بالتوصيات الأخلاقية وتبيين القيم المعنوية؟

٢ ـ ألا تُلاحظ في النصوص الإسلامية المعتبرة، من الكتاب والسنّة، الوظائف الاجتماعية للمسلمين؟

٣ ـ هل أن التكاليف الاجتماعية للمسلمين لا ترتبط بالنظام السياسي الحاكم؟

٤ ـ هل بإمكان المسلمين تطبيق القوانين الإسلامية بغض النظر عن التشكيلات التي تتولى إدارة المجتمع ومن دون الاهتمام بالمسير والمبادىء التي يريد الحكم تحقيقها؟

٥ ـ هل اختار الإسلام السكوت فيما يتعلق بالنظام السياسي الذي ينشده وما عليه من واجبات ؟ وأسئلة أخرى.

إن أدنى معرفة بالمصادر الموثوقة والتي تحظى بإجماع المسلمين يوجب أن تكون أجوبه هذه الأسئلة، بالسِلب. وقد التفت الى هذه الخاصية حتى الباحثين غير المسلمين ممّن نظر الى هذا الدين من دون إيمان؛ فمثلاً يقول غوستاولوبون:

إن القرآن وهو الكتاب السماوي للمسلمين، لا ينحصر بالتعاليم الدينية فحسب، بل ذُكرت فيه أيضاً التعاليم السياسية والاجتماعية للمسلمين[1].

وبالطبع إن ما يقصده من (التعاليم الدينية) هو العبادات مثل الصلاة والصوم

---

(١) غوستاولوبون: تاريخ الحضارة الإسلامية والعربية، ص/ ١٢٨.

فقط، وإلاّ فإن التعاليم السياسية والاجتماعية فيالإسلام هي جزء من التعاليم الدينية وداخلة في مقولة التكاليف الشرعية.

ومع هذا، فلو أردنا أن نقوم بشرح نظر الإسلام في هذا الصدد بوصفه (توضيح الواضح)، يكفي أن نلقي نظرة على نصوص القوانين الإسلامية ونتأمّل في ماهية المقررات الإسلامية والروابط التي جُعلت فيها ودرس المسائل التالية:

١ ـ سعة وتنوع وشمول القوانين الإسلامية.

٢ ـ الاهتمام الخاص لهذا الدين بتبيين القوانين الاجتماعية والسياسية للمجتمع.

٣ ـ تأثيرالحكومة في تحقيق هذه القوانين.

٤ ـ مسؤوليات وتكاليف الحكومة الإسلامية.

ومن خلال تقييم هذه المسائل يمكن إدراك أن فرضية (الإسلام من دون حكومة) هي بمثابة (الإسلام من دون الإسلام) وذلك على ضوء الارتباط الوثيق بين الأبعاد المتنوعة للإسلام وبين قضية الحكومة والمساحة الكبيرة التي جُعلت للحكومة الإسلامية في هذه القوانين وكما أن للتوحيد حضور في جميع أجزاء الإسلام بوصفه بناء عقائدي، فإن الحكومة بوصفها نظام سياسي تربط جميع أجزاء هذاالكيان معاً وتخرجهاعلى شكل هيئة ثابتة.

ونذكر فيما يلي تقسيم للقوانين الإسلامية ونقوم بدراسة خصائص كل طائفة وارتباطها بالحكومة الإسلامية:

الطائفة الأولى

الأحكام والقوانين التي:

أ / تتعلق بـ(الحياة الاجتماعية)، ولا يمكن لكل مواطن تطبيقها في حياته الفردية والشخصية.

ب / ليس بإمكان جميع الأفراد التدخل في تنفيذها وتتطلب (متولياً).

ج / يحتاج إجراؤها الى (سلطة) ولا تتهيأ ارضية تحققها من دون هكذا سند.

وتُطبّق قوانين كهذه إلاّ عن طريق تأسيس حكومة إسلامية ولا يمكن الأمل بإجرائها بشكل مطلوب ما لم تمسك هذه الحكومة إدارة أمور البلاد؛ فمثلاً تتصف بهذه الخصائص الأحكام التي تُلاحظ في إطار القضايا الجزائية في القوانين الإسلامية والتي ورد توضيح تفاصيلها في مباحث القضاء والحدود والديات والقصاص.

ويريد القرآن الكريم من المجتمع الإسلامي أخذ هذه المقررات مأخذاً جدياً وتطبيقها:

﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالاً من الله﴾[1].

هل إن من المعقول أن يجعل مقنن ما إجراء هذا الحكم على عاتق السارقين ويطلب منهم قطع أيديهم؟! وهل يُعقل أن يجعل المقنن إجراء هذا الحكم بعهدة عموم الناس حتى يتمكن كل شخص من قطع يد شخص آخر ومجازاته إجراءً للحد؟! وهل يمكن تطبيق هذا الجزاء من دون توفر سلطة تنفيذية وتشكيلات قضائية؟! ذلك إذا كانت التشكيلات القضائية تُدار على أساس معايير غير إسلامية؟

---

(١) المائدة (٥): الآية / ٣٨.

ومع انتفاء كل هذه الاحتمالات الأربعة، فإنه يجب القبول أن إجراء القوانين الإسلامية، يتطلب حكومة إسلامية، حكومة تأخذ برنامجها من القوانين الإسلامية وتجعل هدفها تطبيق الدين في مختلف شؤون الحياة الاجتماعية. إذن تعليمات كهذه، تبين وظيفة الأمراء والحكام إضافة الى أنها تبين القانون الإلهي بشأن عقوبة السرقة وتمنع إجراء القانون على عاتق أولئك[١].

ومن هذا الباب حكم قرآني آخر حيث يقول:

﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾[٢].

ورغم أن جميع المسلمين مخاطبون لإجراء هذا الحكم، إلاّ أن القيام بهذه الوظيفة يقع على عاتق مَن يتولى مسؤولية إدارة المجتمع والشؤون الاجتماعية، ولا يحق للرعية، التدخل مباشرة في هكذا أمر خطير[٣].

كما ورد في القرآن بشأن معاقبة (المحارب) و(المفسد في الأرض) ما يلي:

﴿إنّما الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾[٤].

---

(١) أحمد مصطفى المراغي: تفسير المراغي، ج/ ٢، ص/ ١١٣.

(٢) النور (٢٤): الآية ٢.

(٣) محمد حسين الطباطبائي: الميزان، ج/ ١٥، ص/ ٧٩؛ الفضل الطبرسي: مجمع البيان، ج/ ٤، ص ١٩٧. وانظر: محمد حسن النجفي: ج ٢١/، ص/ ٣٨٦. يقول الشيخ الطوسي: (والخطاب بهذه الآية وإن كان متوجهاً الى الجماعة فالمراد به الأئمة بلا خلاف لأنه لا خلاف أنه ليس لأحد إقامة الحدود إلاّ الإمام أو من يوليه الإمام ومن خالف فيه لا يعتد بخلافه). (التبيان: ج/ ٧، ص/ ٤٠٦).

(٤) المائدة (٥): الآية/ ٣٣.

وعلى ضوء هكذا قوانين مسلّمة نبعت من ينبوع الوحي وحظيت بإجماع كافة الفرق الإسلامية، فإن على الأمة الإسلامية أمّا غض الطرف عن هدف تطبيق القرآن في المجتمع، من خلال عدم الاهتمام بـ(إقامة الحكومة الإسلامية)، والتخلي عن الحياة الطيبة للقرآن وفصل القرآن عن حياتها بصورة عملية، أو أن عليها ان تثور لتشكيل الحكومة الإسلامية وتطبّق في ظل ذلك، الإسلام في جميع زوايا حياتها وتبقى وفية لدينها وإيمانها.

الطائفة الثانية

الأحكام والمقررات التي:

أ/ تتعلق بالعلاقات الاجتماعية للمسلمين.

ب/ يتحمل جميع المسلمين وظيفة في تنفيذها.

ج/ يؤدي تدخل الأشخاص من تلقاء أنفسهم الى اضطراب الأوضاع ووقوع خلل في النظام.

د/ تكون هناك حاجة الى إشراف وسيطرة الحكومة في تنفيذها.

ومن هذا النمط، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في بعض مراحلهما. فكل مسلم يحق له أن يؤدي الواجب مباشرة وليست ثمة حاجة الى تدخل الحكومة. إلّا أنه في المراحل اللاحقة تكون هناك حاجة الى التدخل العملي للحؤول دون المنكر وقد يؤدي ذلك الى النزاع وكذلك في الحالات التي تكون هناك حاجة الى العقوبة البدنية للحيلولة دون المنكر، يترتب على تدخل جميع الناس من تلقاء أنفسهم، وقوع الفوضى والفساد وقد يستغل الأفراد الانتهازيون

ومثيروا الفتنة، مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للقيام بتصفية حسابات شخصية فيقع ضرب وجرح أو قتل للآخرين تحت هذا العنوان[1].

ومن هنا تقضي مصلحة المجتمع أن يتم العمل في هكذا مراحل بإذن وإشراف شخص مسؤول حتى تتم الحيلولة دون الاستغلال ودون عواقب الخلل في النظام. ومن هنا وعلى أساس الرأي المشهور في فقه الإمامية، يجب إذن الإمام أو ممثله في مثل هذه الموارد[2].

وفي هذا الصدد يقول الشيخ الطوسي:

وقد يكون الأمر بالمعروف باليد بأن يحمل الناس على ذلك بالتأديب والردع وقتل النفوس وضرب من الجراحات، إلا أن هذا الضرب لا يجب فعله إلا بإذن سلطان الوقت المنصوب للرياسة. فإن فقد الإذن من جهته، اقتصر على الأنواع التي ذكرناها. وإنكار المنكر يكون بالأنواع الثلاثة التي ذكرناها.[3]

ثم أن إجراء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في بعض الموارد، يحتاج الى سلطة وفي حالة عدم توفر دعم الحكومة وإسناد الحكم، يُعطّل من الناحية العملية، التصدي للأعمال السيئة وخاصة إذا صدرت عمن لديه مال وسلطة؛ كما لا تتوفر إمكانية تطبيع أسمى أنواع المعروف. ومن هنا يريد القرآن الكريم من المسلمين، القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حين يحصلون على الاقتدار في الأرض ويشكّلون الحكومة:

﴿الذين إن مكّناهم في الأرض أقاموا الصلوة وأتوا الزكوة وأمروا

---

(١) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج/ ٢١، ص/ ٣٨٣.

(٢) المحقق الأردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان، ج/ ٧، ص/ ٥٤٢.

(٣) النهاية، ١٨٩.

بالمعروف ونهوا عن المنكر﴾[1].

يفهم من هذه الآية، توفر أرضية التنفيذ الكامل لهذه الفريضة الإلهية عن طريق تشكيل الحكومة الإسلامية، وانتشار المعروف في المجتمع وزوال المنكر.

يقول الإمام الباقر عليه السلام:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة عظيمة بها تقام الفرائض، هنالك يتم غضب الله عليهم فيعمهم بعقابه فيهلك الأبرار في دار الفجار والصغار في دار الكبار، انّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الأنبياء ومنهاج الصالحين فريضة عظيمة بها تقام الفرائض وتأمن المذاهب وتحل المكاسب وترد المظالم وتعمر الأرض وينتصف من الاعداء ويستقيم الأمر.[2]

ومن الواضح أن تحقق برامج كهذه، أوسع دائرة من الأمر والنهي باللسان، يتطلب بسط اليد وتسلم الحكم. كما يتطلب إجراء هذا القانون في بعض الموارد تنظيم فئة خاصة وعلى المسلمين أن يوفروا هكذا تشكيلات:

﴿ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾[3].

وفي هذه الآية، أُمر كافة المسلمين أن يسعوا الى تشكيل فئة خاصة. وتقع على عاتق هذه الفئة التي تُشكل من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجبات أوسع من دائرة الأمر والنهي باللسان ـ وهو تكليف عام ـ ويختص

---

(١) الحج (٢٢): الآية/ ٤١.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦ ص ١٨١.

(٣) آل عمران (٣): الآية/ ١٠٤.

واجبهم بالموارد التي يتطلب فيها الأمر والنهي، تشكيلات واقتدار حيث لا يمكن أن يكون للمسارات المتفرقة للمسلمين تأثير كافٍ.

ومن هنا، سئل الإمام الصادق ﷺ عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أواجب هو على الامة جميعاً؟

فقال: لا، فقيل له: ولِمَ؟

قال: إنما هو على القوي المطاع، العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضعيف الذي لا يهتدي سبيلاً إلى أي من أي يقول من الحق إلى الباطل.[1]

اذن هناك علاقة بين اقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين الحكومة الإسلامية من أبعاد مختلفة:

١ ـ إذا أدّى تدخل الأفراد الى حالة من الفوضى في النظام الاجتماعي فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتم بإذن الحاكم الإسلامي.

٢ ـ إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينتشر عند سيادة النظام الإسلامي واقتدار الحكومة الإسلامية.

٣ ـ إن الحكومة الإسلامية توكل المهام الخطيرة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الى طائفة خاصة تتمتع بقوة أكثر وتتحلى ببصيرة إسلامية ووعي اجتماعي لتقوم بأداء الواجب على ضوء ما لديها من صلاحيات[2].

وعلى هذا الأساس فإن التشكيلات الحكومية للمسلمين تضمنت منذ قرون

---

(١) الفيض الكاشاني: تفسير الصافي، ج/ ١، ص/ ٣٣٩؛ الكليني: الكافي، ج/ ٥، ص/ ٥٩.

(٢) انظر: تفسير نمونة (بالفارسية): ج/ ٣، ص/ ٣٦ و ٤٠.

طويلة، دائرة تُدعى (أمور الحسبة) يعمل فيها أفراد يُدعَون (المحتسب). والمحتسب شخص مكلف من قبل الحكومة بدارسة الشؤون الاجتماعية للناس، والدعوة الى المعروف والنهي عن المنكر ويُسمح لهذه الطائفة التي تتسلم رواتب شهرية من بيت المال بممارسة التأديب البدني خلال مهامها، كما أن أحكامها نافذة في المجتمع[1].

ولا يفوتنا القول هنا أن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طُرحت من ناحية الارتباط بالحكومة الإسلامية؛ إلاّ أن هذا الأمر لا يعني أن هذا الواجب يسقط قبل تشكيل الحكومة الإسلامية وأنه لا يمكن تنفيذه إلاّ في (إطار حكومي)؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان لايختصان بمرحلة معيّنة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الثورة من أجل إقامة دولة الحق، هي واجب مؤكد باعتبارها معروف مسلّم به يتم في موارد الخطر باذن الفقيه الجامع للشرائط.

الطائفة الثالثة

القوانين والمقررات التي:

أ/ تتعلق بالقضايا الاجتماعية.

ب/ ما يقع على جميع الناس واجب إزاءها والتي يجب أن تعبء الأمة الاسلامية لإجرائها.

---

(١) ابن الاخوة: معالم القربة، ص/ ٧؛ القاضي أبي يعلى: الأحكام السلطانية، ص/ ٢٨٤؛ مرتضى المطهري: عشر مقالات (بالفارسية)، ص/ ٥١؛ مقدمة ابن خلدون: ص/ ١٥٨.

ج / التي ليس بإمكان الرعية تطبيقها بصورة متفرقة وكلّ على حدة وإنما تتهيأ أرضية إجرائها عن طريق تنظيم القوى.

د / إن تعبئة وتنظيم الناس، يتطلب دعم واقتدار الحكومة؛ حيث إن حضورهم في مجال أداء الواجب بحاجة الى قيادة.

وتتوفر هكذا خصائص في تكليف (الجهاد الإسلامي) الذي صرّحت به آيات كثيرة في القرآن الكريم؛ ومنها:

﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾[١].

ورغم أن التكليف في موارد كهذه يقع على عاتق عامة المسلمين ولكن ماهية القانون هي بالشكل الذي لا يمكن إجراؤه من دون قيادة وتشكيلات. ومن هنا فإنه لو:

ـ اعتبرنا الإسلام محدوداً بالقوانين والمقررات الفردية وأردنا تحقيقها في إطار حياتنا الخاصة فقط.

ـ أو تجاهلنا دور الناس في أداء المسؤوليات الاجتماعية.

ـ أو لم نسع الى تنظيم القوى الإسلامية.

ـ أو لم نحصل عند إجراءالقانون على دعم وحضور الحكومة الإسلامية.

فإنه لن تكون هناك أرضية لإجراء مثل هذه القوانين، وإذا لم تكن الحكومة قائمة على أساس الفكر الإسلامي وتهدف الى تطبيق الأحكام الإسلامية فإنها لا تسمح أبداً بتسلح المسلمين وتجهيز المجتمع الإسلامي لأداء هذا الواجب. وفي هذه

---

(١) التوبة (٩): الآية ٢٩.

الحالة تمتنع عن القيام بذلك ولا تدعم مبادرة الآخرين لعدم اعتقادها بهكذا أحكام وتقوم بتقييد أو قمع القوى التي لديها مثل هذه البرامج.

إن هذا النوع من القوانين له صلة بالقيادة السياسية للمجتمع من ناحية أخرى؛ لأن النزاعات العسكرية تنتهي بتوقيع اتفاقية السلام. وهذه المعاهدات يتم التوقيع عليها من قبل رئيس الحكومة أو من يمثله، وإن كان لها اعتبار بالنسبة لكل المسلمين، والقبول بها، هو بمثابة قبول الأمة الإسلامية؛ ففي قضية صلح الحديبية، اتفق رسول الله ﷺ ممثلاً للأمة الإسلامية مع سهيل بن عمرو ممثلاً للمشركين فيما يتعلق بالسلام. ومن هنا خوطب قائد المجتمع الإسلامي بالقول:

﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾[1].

وقال أمير المؤمنين عليه السلام لوالي مصر: (اذا دعاك العدو الى الصلح فلا ترفض)[2].

وعلى هذا الأساس تم التصريح في الفقه الإسلامي أن اتفاقية الصلح تكون مقبولة من قبل الإمام أو مَن يمثله فقط[3].

وبعد التوقيع من قبل أعلى مسؤول في منصب القيادة. يكون ذلك العهد معتبراً بالنسبة لجميع المواطنين المسلمين، ويلتزم الجميع بمضمونه من الناحية العملية، لأنه يُعتبر (اتفاقيتهم)، (المسلمون)[4].

---

(١) الانفال (٨): الآية / ٦١.

(٢) نهج البلاغة: الرسالة / ٥٣.

(٣) العلامة الحلي: تذكرة الفقهاء، ج / ٥، ص / ٤٤٧.

(٤) ويعتبر القرآن الكريم، هذه المعاهدات، معاهدة المسلمين: **﴿إلّا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقضوكم شيئاً﴾**، **﴿إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم﴾** (التوبة (٩): الآيتان ٤ و ٧).

الأحكام والمقررات التي:

أ/ تكون خارج دائرة المسائل الفردية ومتعلقة بالعلاقات الاجتماعية.

ب/ يُوكل إجراؤها الى مبادرة نفس المواطنين.

ج/ يكون الضمان الإجرائي للقانون، له صلة بإشراف وتدخل الحكومة؛ لأن من دون ذلك قد يتهاون من يخاطبهم القانون بالتقصير والتهاون في أداء وظيفتهم، وينتهكون بالتالي حقوق الآخرين عن طريق الاخلال في العلاقات الاجتماعية.

ومن هذا القبيل كثير من القوانين والمقررات الإسلامية التي لها طابع القضايا الحقوقية، مثل حقوق الأسرة، حقوق التجارة، والحقوق المدنية؛ فمثلاً يأمر القرآن الكريم:

﴿وإذا طلّقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرّحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا، ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه﴾[1].

وبعد تعيين الإسلام لحقوق الزوجين في العلاقات العائلية، طالب الرجل باختيار أحد الطرفين: أمّا أن يؤدي كافة وظائفه بصورة جيدة ويؤمّن حقوق زوجته: (إمساك بمعروف) أو أن يترك المرأة ويطلّقها. ولا يطرح الإسلام طريقاً ثالثاً يتمكن فيه الرجل من عدم تطليق زوجته وإبقائها بالشكل الذي لا يليق بها ويفرض عليها بالتالي ظروفاً صعبة وضارة.

ولكن هل إن الإسلام أوكل إجراء هذا القانون الى رغبات الأزواج فلا

---

١ البقرة (٢): الآية/ ٢٣٠.

يعطي الرجل في الظروف التي لا يكون فيها مستعداً لأداء وظائفه، حقوق زوجته ولا يطلّقها، وهل يُعطّل القانون الإلهي وتُضيّع حقوق المرأة؟ وما هي النتيجة البنّاءة التي ترتب على ترك إجراء هذا القانون لارادة وأهواء الرجل؟ ألا يفضي الى استغلال حق الطلاق وإضفاء الصفة القانونية لسجن المرأة؟

ومن هنا فإن كل أيديولوجية تريد إصدار القوانين تحقيقاً لأهدافها العادلة، يجب أن تفتح عملياً طرق إجرائهاوتتوفر لديها أداة تحقيقها، ولذلك على الحاكم الإسلامي وفقاً للفقه الإسلامي إجبار المتمردين على القبول بالحق والعدل دفاعاً عن حريم القانون ومن أجل حفظ حقوق الأفراد[1]. ووفقاً لمبنى الحقوق الإسلامية (إذا كان استمرار الزواج موجباً لعسر وحرج الزوجة، فإن من حقها مراجعة حاكم الشرع وطلب الطلاق، وإذا ثبت العسر والحرج المذكور لدى المحكمة، فإنه يحق للمحكمة إجبار الزوج على الطلاق وفي حالة عدم إمكانية الإجبار، يتم طلاق الزوجة بإذن حاكم الشرع)[2].

الطائفة الخامسة

القوانين:

أ / المتعلقة بالعلاقات الاجتماعية.

ب / تلك التي تقع على عاتق كل من (الحكومة) و(الشعب) وظيفة إجرائها

---

١ عز الدين بحر العلوم: بحوث فقهية (تقريرات درس آية الله الشيخ حسين الحلي)، ص / ١٩١ و ٢١٠.

٢ القانون المدني: المادة / ١١٣٠.

في إطار اتصالاتهم وفي دارة عملهم.

ج / القوانين التي إذا لم تُنفذ على مستوى السياسات العامة للمجتمع وبواسطة الحكومة، لا يتحقق هدف المقنن إذا تم إجراؤها على مستوى العلاقات المحدودة للأفراد ولا تظهر آثارها المطلوبة بصورة تامة.

فمثلاً وردت في القرآن، مبادىء لتنظيم علاقات المسلمين مع الكفار؛ ومنها قول الله تعالى:

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين﴾[1].

كما أمر قائلاً:

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء، تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق﴾[2].

إن هكذا قوانين موجهة الى كل افراد المجتمع الإسلامي في أن يجتنبوا في علاقاتهم مع الكفار، قبول ولايتهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى موجّهة الى المسؤولين في الحكومة والسياسيين في المجتمع في ان ينظّمون علاقاتهم الثقافية والاقتصادية والسياسية مع الأجانب بالشكل الذي لا يفضي الى ولاية الكافر. وعليه فإن مسؤولية مشتركة تقع على عاتق الحكومة والأمة في هذا الصدد ـ ولا تسقط مسؤولية أي منهما إذا قصّرت الأُخرى ـ بيد أن مسؤولية الحكومة الإسلامية هي أهم؛ بسبب:

أولاً: إن كيفية عمل أنظمة الحكم وخاصة في العلاقات الدولية لها تأثير كبير في رؤية وتعامل أبناء ذلك المجتمع مع الآخرين وينظر الناس إليها على أنها

---

(١) النساء (٤): الآية / ١٤٤.

(٢) الممتحنة (٦٠): الآية / ١.

أساليب شرعية مقرونة بالصلاح. ومن هنا يندفع الناس الى تلك الجهة ويستخدمون نفس تلك الأساليب.

ثانياً: بما أنّ الحكومة تمثل سنداً إجرائياً للقوانين، فإنها مكلفة بمتابعة كيفية إجراء هذه القوانين من قبل أفراد المجتمع الإسلامي في علاقاتهم مع الأجانب ومحاسبة كل مسلم لا يأخذ مراعاة الحكم الإلهي مأخذ الجد أو يريد انتهاك القانون.

ويشير شأن نزول آيات سورة الممتحنة الى أن رسول الله ﷺ كان يتصدى في هذا الصدد، للعناصر النفعية والمساومة.

ورد في شأن نزول هذه الآيات ما يلي:

أن حاطب بن أبي بلتعة قد أسلم وهاجر إلى المدينة وكان عياله بمكة، وكانت قريش تخاف أن يغزوهم رسول الله ﷺ فصاروا إلى عيال حاطب وسألوهم أن يكتبوا إلى حاطب ويسألوه عن خبر محمد هل يريد أن يغزو مكة؟ فكتبوا إلى حاطب يسألونه عن ذلك فكتب إليهم حاطب أن رسول الله ﷺ يريد ذلك، ودفع الكتاب إلى امرأة تسمى صفية فوضعته في قرونها ومرت فنزل جبرئيل على رسول الله ﷺ وأخبره بذلك.

فبعث رسول الله ﷺ أمير المؤمنين والزبير بن العوام في طلبها فلحقوها فقال لها أمير المؤمنين عليه السلام: أين الكتاب؟ فقالت: ما معي شيء ففتشاها فلم يجدا معها شيئاً فقال الزبير: ما نرى معها شيئاً، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: والله ما كذبنا رسول الله ﷺ، ولا كذب رسول الله ﷺ على جبرئيل، ولا كذب جبرئيل على الله جلّ ثناؤه والله لتظهرن الكتاب أو لأردن رأسك إلى رسول الله ﷺ.

فقالت: تنحيا عني حتى أخرجه فأخرجت الكتاب من قرونها، فأخذه

أمير المؤمنين عليه السلام وجاء به إلى رسول الله صلى الله عليه وآله.

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا حاطب ما هذا؟

فقال حاطب: والله يا رسول الله ما نافقت ولا غيّرت ولا بدّلت، وإني أشهد أن لا إله إلا الله، وأنك رسول الله حقاً ولكن أهلي وعيالي كتبوا إليَّ بحسن صنيع قريش إليهم فأحببت أن أجازي قريشاً بحسن معاشرتهم.[1]

ومن الواضح أن مصالح الأمة الإسلامية تكون عرضة لخطر جاد قد يؤدي الى أضرار جسيمة اغذا لم تتعامل الحكمة الإسلامية بقوة في موارد كهذه وتتجاهل العلاقات السرية للعناصر المرعوبة أو الطامعة أو المنخدعة بين المسلمين وبين الأجانب والتي قد يكون لها طابعاً تجسسياً.

ثالثاً: إن أمثال هذه الآيات القرآنية ترسم السياسة العامة للمجتمع الإسلامي في التعامل مع الأجانب؛ إلاذ أن معاملات المسلمين مع كافة الكافرين أو الحكومات غير المسلمة، في الظروف السياسية المختلفة، لا يمكن أن تكون متشابهة ومن نمط واحد. ومن هنا فإن تغيير الظروف الدولية والتغيير في التكتلات العالمية وكذلك أسلوب التعامل المتبادل مع كل حكومة غير مسلمة وما لديها من أهداف وغير ذلك، يسلب من المسلمين إمكانية العلاقات الثابتة والرتيبة. ولما كانت مصالح المجتمع الإسلامي في اختيار الطرق والسياسات عرضة للتغيير، فلابد في كل زمن من اختيار المسارات التي تنطبق على المبادىء الإسلامية والتي تقع في إطار مصالح المسلمين والمناسبة لظروف الزمن.

إن جمع المعلومات والأخبار ذات الصلة والقيام بتحليل صحيح للأوضاع

---

(١) الشيخ الطوسي: التبيان، ج/ ٩، ص/ ٥٧٦؛ محمد حسين الطباطبائي: الميزان، ج/ ١٩، ص/ ٢٣٤.

والأحوال والتخطيط ورسم سياسة العلاقات الخارجية وتحديد الأولويات وغير ذلك هي مسؤوليات لا يمكن غض لنظر عنها في المجتمع الإسلامي ولا يـمكن إيكالها الى أذواق مختلف الأفراد الأمر الذي لا يفضي إلاّ الى الفـوضى وعـدم العمل بالتكليف والقضاء على عظمة الأمة الإسلامية أمام الأجانب. وعليه فـإن إجراءهذا النمط من القوانين يحتاج الى حكومة بصيرة ومقتدرة.

رابعاً: إن الخطوات الفردية للمسلمين الرامية الى تطبيق هكذا قوانين تترك أثرها المطلوب ويتحقق الهدف من القانون إذا اقترنت بخطوات من قبل مسؤولي الحكومة في المجتمع؛ أمّا إذا قرر كل مسلم في إطار علاقاته مع الأجانب إجراء هذا الأمر الإلهي، من دون أن يكون هناك أثر لإجرائه على مستوى السياسات العامة للمجتمع الإسلامي والتي تُحدّد وتُطبّق من قبل أنظمة الحكـم، فـما هـي النتيجة المترتبة.

لا شك أن سياسات أنظمة الحكم في مجال رفض ولاية الأجانب والتـي تتجسد في العلاقات الثقافية والاقتصادية والسياسية وتنعكس في المـعاهدات والاتفاقيات ـ وتقترن بدعم عامة الناس في المجتمع الإسلامي ـ هي أكثر تأثيراً بكثير من التصرفات الفردية لكل مسلم على حدة؛ كما أن السلوك الشخصي لعدد من المسلمين لا يكون له تأثير ملموس إذا تم تطبيق هذه السياسات في الاتجاه المعاكس ولم تحظ بالاهتمام في العلاقات الدولية.

الطائفة السادسة

القوانين والأحكام:

أ/ ذات الصلة بالعلاقات الاجتماعية.

ب / التي توضع لغرض استيفاء حقوق الأفراد والتي أوكل إجراؤها الى أصحاب الحق.

ج / بما أن الخطوات المستقلة والمباشرة لأصحاب الحق كل على انفراد من أجل استيفاء حقوقهم، قد تؤدي الى الإخلال بالنظام الاجتماعي تهيء أرضية التعدي وتجاوز حدود القانون فإن إشراف وأذن الحاكم الإسلامي، يحول دون وقوع هكذا مشكلات في مسير إجراء القانون الإلهي.

فمثلاً طُرحت مسألة (القصاص) في آيات قرآنية واعتبر إجراؤه وسيلة (لحفظ النظام الاجتماعي) ومدعاة لـ(الحياة):

﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى، الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم * ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون﴾[1].

وتم في هذه الآية، بيان، مبدأ قانون القصاص؛ ولكن لم يرد كلام بشأن المسؤول عن إجرائه؛ إلاّ أن ولي المقتول اعتبر صاحب هذا الحق في آية أخرى:

﴿ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً﴾[2].

وأُذن في آيات أخرى لجميع من تتعرض حقوقهم الى الاعتداء، بـ(المقابلة بالمثل):

﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾[3].

---

(١) البقرة (٢): الآيتان / ١٧٨ و ١٧٩.

(٢) الإسراء (١٧): الآية / ٣٣.

(٣) البقرة (٢): الآية / ١٩٤

﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾[1].

ولم يُطرح في هذه الآيات، تدخل الحكومة الإسلامية وحاكم الشرع في إجراء قانون القصاص، كما لا تُلاحظ هكذا مسألة في النصوص الروائية[2]، بيد أنّ بعض الفقهاء مثل الشيخ المفيد والشيخ الطوسي والعلامة الحلي اعتبروا رقابة الحاكم الإسلامي واجباً[3]، وهي رقابة يمكن أن تكون مفيدة لحفظ نظام المجتمع والحؤول دون الخلل في النظام ووقوع اضطراب وفوضى[4]، خاصة في (قصاص العضو حيث أن فقدان هكذا رقابة، قد يفضي الى عدم مراعاة الضوابط والمقررات الإجرائية للقانون وتُعرِّض الجاني الى مشكلات؛ كأن يسري الجرح الى عضو آخر ويعرّضه الى الخطر[5].

وفي استيفاء الحقوق المالية، توجد إضافة الى العمومات القرآنية الآنفة، نصوص تعطي إذن الحق لصاحب الحق (التقاص)[6] وتكون مراجعة الحاكم الإسلامي واجباً في الموارد التي تؤدي المبادرة المباشرة من قبل صاحب الحق للوصول الى حقه، الى وقوع الفتنة، وموارد أخرى[7].

ويتضح بشكل عام من خلال التأمل في الأحكام الإسلامية أن الأحكام الاسلامية لا تختص بالتكاليف العبادية والوظائف الأخلاقية ما لا يمكن إجراء وتحقيق هذه القوانين من دون وجود حكومة ملتزمة بالشريعة. وعليه فإن

---

(١) النحل (١٦): الآية / ١٢٦.

(٢) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج / ٤٢، ص / ٢٨٧.

(٣) محمد جواد الحسيني: مفتاح الكرامة، ج / ١٠، ص / ٨٧ (الجزء الثاني).

(٤) محمد يزدي: فقه القرآن، ج / ١، ص / ٣٢١.

(٥) محمد حسن النجفي: نفس المصدر.

(٦) نفس المصدر: ج / ٤٠، ص / ٣٨٩.

(٧) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج / ٢، ص / ٤٣٦.

الاعتقاد والالتزام بهذه القوانين لا ينسجم مع التسليم أمام أية حكومة، ومَن يؤمن بهذه الشريعة يقبل بشكل خاص من المجتمع وأنموذج خاص من الحكم.

وفي الدراسة أعلاه تم الاكتفاء بالأحكام التي وردت بصراحة في الشريعة وثبت في ضوء التأمل في تفاصيل هذه الأحكام وخصائصها أن تطبيق الشريعة الإسلامية في الحياة الاجتماعية للإنسان مرهون بحكومة تقوم على أساس القوانين الإسلامية.

ومع هذا فينبغي عدم الغفلة عن مسألتين أُخريتين:

الأُولى: لم يتم الاكتفاء في النظام الحقوقي الإسلامي بأمثال هذه القوانين الثابتة والدائمية، والتي تشكّل الإطارالعام للمقررات الحكومية، بل هناك أحكام تدعى (الأحكام الحكومية) التي تُنظّم على ضوء الظروف المتغيرة للمجتمع والتغييرات الاجتماعية. وهذا القسم الذي يكمّل القسم الأول والذي تقرره الحكومة الإسلامية يعتبر تنفيذه واجباً في المنظار الديني ويقع في دائرة الاحكام الإسلامية، وعليه لو أخذنا بنظر الاعتبار الطابع الشمولي لهذا النمط من الأحكام، فإن أبعاد وزوايا الحياة الاجتماعية برمّتها تكون تحت مظلة المقررات الإسلامية ولا يمكن اعتبار أي جزء من أجزاء العلاقات الاجتماعية خارجاً عن إطار الحكومة الإسلامية.

الثانية: إضافة الى ضرورة إجراء الأحكام الإسلامية وارتباط هذه المقررات بنظام سياسي خاص، فإن تشكيل الحكومة الإسلامية جدير بالدراسة من زوايا أخرى؛ فمثلاً هذه الأحكام تعكس مسألة تدخل الإسلام في تعيين الحاكم. وعليه فإن الإسلام أيديولوجية عرضت للمجتمع نظاماً خاصاً ولديها وجهة نظر فيما يتعلق بـ(القانون) و (الجهة التي تنفذه).

وسيتم بحث هاتين المسألتين بشكل مفصّل في مباحث لاحقة.

موقع الحكومة في النظام العبادي في الإسلام

إن (العبادات) تمثل جزءً من الأحكام والقوانين الإسلامية. ومع أن العبادة تعني حسب تعريفها الشامل، كل عمل صالح يُقصد به القربة الى الله، ولكنه في المصطلح الفقهي الخاص هي العمل المشروط بقصد القربة.

وعلى ضوء التعريف الأول فإن الإحسان الى الغير وكسب العلم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحتى التجارة والمكاسب يمكن أن تتم على شكل عبادة وتكون مدعاة للكمال المعنوي للإنسان.

وهي على ضوء التعريف الثاني فإن العبادة هي الأعمال التي يكون قوامها بـ(قصد القربة) ولا يسقط التكليف عن عاتق الإنسان من دون ذلك مثل الصلاة والصوم والحج والزكاة. وهي أعمال تقام بنية طاعة أمر الله ولغرض التقرب إليه ومن أجل رضاه؛ ولا تشترط هذه النية والنظر في بقية الأعمال[1].

إن الواجبات العبادية للمسلمين ليس لها بُعد فردي وشخصي فحسب، بل رغم الحاجة الى قصد القربة، فإنها تقترن بمختلف الأبعاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ومن هذه الزاوية ترتبط بالمجتمع والحكم. ولذلك تتهيأ أرضية الإرجاء الكامل لهذه القواينن عند سيادة النظام الإسلامي على المجتمع:

﴿ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز الذين إن مكناهم في الأرض

---

(١) الشهيد الأول: الذكرى، ص / ٦ ـ ٧.

أقاموا الصلوة وآتوا الزكوة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾[1].

والمقصود من (التمكن) توفر جميع الشروط والإمكانات اللازمة للقيام بعمل؛ من قبيل: العلم والفن والآلات والمستلزمات والقوة والقدرة والإدارة والتشكيلات[2]. إضافة الى ارتفاع الحواجز والمشكلات التي تعترض الطريق[3].

وعلى ضوء هذه الخصائص التي أُخذت في مفهوم التمكن، فقد فُسّرت بـ (استلام الحكم)[4].

ومن الواضح أن الصلاة باعتبارها تكليف فردي، لا تحتاج الى التمكن، وبالإمكان الإتيان بها في كل الظروف؛ أمّا إقامة الصلاة بمعنى إقامتها على مستوى المجتمع وسيادة ثقافة العلاقة مع الله ونشر التوحيد في العبادة والذي هو الجوهرة الأصلية للقيم الاجتماعية والسياسية، من برامج الحكومة الإسلامية التي أُشير إليها في هذه الآية[5].

ومن هنا فكما أن عمّالاً كانوا يعيّنون من قبل رسول الله في عصر حكومته

---

(١) الحج (٢٢): الآيتان ٤٠ و ٤١.

(٢) الشيخ الطوسي: التبيان، ج/ ٧، ص/ ٣٢٣.

٣ (التمكين إعطاء ما يصح به الفعل مع رفع المنع إن الفعل كما يحتاج الى القدرة فقد يحتاج الى آلة والى دلالة والى سبب ويحتاج الى ارتفاع المنع فالتمكين عبارة عن جميع ذلك (فضل الطبرسي: مجمع البيان، ج/ ٢، ص/ ٤٠٠).

(٤) محمد جواد مغنية: تفسير الكاشف، ج/ ٥، ص/ ٣٣٤.

(٥) ورد في كتاب (ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية) (/ ٢، ص/ ٢٢٧) بشأن هذه الآية: (ولا يراد بإقامة الصلوة وإيتاء الزكاة، الإتيان بهما شخصياً، بل إشاعتهما وترويجهما وتثبيتهما في المجتمع، أعني ما يكون من شؤون الحكومة الحقة).

لجمع الزكاة وقيادة الحرب، فقد اعتبر النبي ﷺ إقامة الصلاة أمراً من الأمور الولائية والحكومية وكان يعيّن أفراداً للجماعة، كما هو الحال بالنسبة للقضاء.

وفي هذا الصدد قال بعض العلماء المسلمين:

إن الولاية على إقامة الصلاة هي من المبادىء المتأصلة؛ فقد كان رسول الله حين يوفد قائداً، يجعل له إقامة الصلاة[1].

وفي عهد خلافته، كان الإمام علي عليه السلام يضع إقامة صلاة الجماعة على عاتق ولاته ويزوّدهم بتعليمات مكتوبة في كتب رسمية بشأن وقت إقامة الجماعة وكيفية إقامتها[2].

وتعبّر الصلاة عن فلسفة اجتماعية وسياسية توحيدية؛ لأن الصلاة في المنظار الإسلامي هي ذروة عبودية الإنسان، عبودية تحرر الناس من أسر القيود الباطنية والقوى الخارجية، وتدفعه بالتالي الى السير في مسير عبادة الله.

يقول الإمام الصادق عليه السلام: ان العبادة ليست بالسجود والركوع فمن اطاع من عصى الله فقد عبده.[3]

ومن هنا حين حارب أمير المؤمنين عليه السلام معاوية أشار الإمام على أن هدفه هو (إقامة الصلاة) وأنّ مطلبه هو أن يذعن العدو الى (حقيقة الصلاة)، رغم أن معاوية وجيشه كانوا يدّعون أنّهم مسلمون ومصلّون.

كان الامام علي عليه السلام ذات يوم يراقب الشمس وزوالها في حرب صفين

---

(١) عبد الحي الكتاني: التراتيب الإدارية، ج/ ١، ص/ ٦٣ نقلاً عن: ابن العربي، أحكام القرآن.

(٢) نهج البلاغة: الرسالة ٥٢ و ٥٣.

(٣) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج/ ٧٢، ص/ ٩٤.

فقال ابن عباس: الآن حيث القتال ليس محل صلاة فرد عليه ﷺ وهل نقاتل اهل الشام الا من اجل الصلاة.[1].

وبشكل عام فإن التعاليم العبادية والسياسية في الدين الإسلامي ممزوجة الى درجة بحيث لا يمكن التجزئة بينهما. وقام علماء الإسلام، واستلهاماً من الإشارات التي وردت في الكتاب والسنّة بشأن أسرار العبادات، بتحليل الفلسفة الاجتماعية لكل منها، وقالوا بشأن الحج مثلاً:

إن الحج، ليس مجرد حركات وأعمال وألفاظ، والإنسان لا ينال رضا الله، بالكلام واللفظ والحركة التي تفتقد الى اللب. الحياة هو مركز المعارف الإلهية والتي ينبغي البحث فيها عن مضمون السياسة الإسلامية في كافة زوايا الحياة والحج هو تجسيد وتكرار لجميع مشاهد الحب في حياة الإنسان والمجتمع المتكامل في العالم، ومناسك الحج هي مناسك الحياة. ومن هنا يجب أن يصبح مجتمع الأمة الإسلامية من كل عِرق وجنسية كان مجتمعاً إبراهيمياً كي يرتبط بحشد أمة محمد ﷺ ويضحى مجتمعاً واحداً ويداً واحدةً، والحج هو تنظيم وممارسة لهذه الحياة التوحيدية ... ومن المسلَّم به أن الحج بلا روح وبلا تحرك وقيام، الحج بلا براءة، الحج بلا وحدة والحج الذي لا يؤدي الى هدم الكفر والشرك، ليس حجاً[2].

ومن الواضح أن أية حكومة لم تتبلور على اساس الفكر الإسلامي ولا ترى نفسها ملتزمة بالقوانين الإسلامية، لا تتحرك في اتجاه تحقيق أهداف كهذه، ولا تفسح المجال للمسلمين لبلوغ تلك الأهداف. وبالتالي تُمحى من الناحية العملية نداءات حياة الإسلام من حياة الإنسان.

---

(١) محمد ابراهيم آيتي: رأسمال الكلام (بالفارسية)، ج / ١، ص / ٧١ ـ ٧٢.
(٢) الحج في كلام وبيان الإمام الخميني (بالفارسية): ص / ٧٢ ـ ٧٣.

دور الحكومة الإسلامية في البرامج العبادية

توجد في كل برنامج من البرامج العبادية، خصائص تتطلب وجود إدارة كفوءة وقوية. ولا يمكن أن تكون هذه الإدارة التي تتولى مسؤوليات التخطيط والتنفيذ ومعاقبة مرتكبي المخالفات منفصلة عن الحكومة. ومن هنا ورد كلام في مختلف أقسام العبادات الإسلامية، بشأن مسؤوليات (إمام المسلمين) و(الحاكم الإسلامي) نتطرق فيما يلي الى بعضها:

١ ـ الوحدة والانسجام

إن وجهة نظر الاسلام في إقامة العبادات وانسجامها، تؤيد الانسجام والنظام. وقد طُرح هذا الانسجام في بعض الموارد بصورة أمر فردي ولعله طُرح بصورة غير إلزامية وعلى شكل (حكم استحبابي)؛ ولكن له في بعض الموارد شكل عام وحتمي يُمارس من قبل إمام المسلمين؛ فمثلاً يتم من خلال متابعة الحاكم الإسلامي وحكم الإمام تشخيص يوم عيد الفطر.. وفي صدر الإسلام كان المسلمون يصومون حين يصوم النبي ﷺ واليوم الذي يفطر فيه يعتبرونه يوم العيد[1].

وحسب تعبير الشيخ الطوسي: من الثابت في السيرة النبوية أن رؤية الهلال كانت على عاتق رسول الله ﷺ وكان النبي يتصدى لمتابعة ذلك[2].

---

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج/ ٩، ص/ ٢٣٥.

(٢) الشيخ الطوسي: تهذيب الأحكام، ج/ ٤، ص/ ١٥٥.

وبعد رحلة النبي ﷺ كان يقوم بهذا العمل مَن كان يمسك بزمام أمور المجتمع ويُنفّذ في المجتمع بقوة وبصورة شاملة حتى أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا يصومون ويفطرون مع الناس الآخرين وطبقاً لما يعلنه الجهاز الحاكم[١].

وتكون لهذا الانسجام ضرورة أكثر في أداء مناسك الحج، حيث يقوم المسلمون بأداء واجباتهم بصورة واسعة ومنظمة وفي زمان ومكان واحد، وتلعب القيادة دوراً أبرز كي لا يقع تشتت في مناسك الحج وفي ذلك التجمع الإسلامي الكبير وخاصة في الوقوف وفي يوم العيد ... وعليه فإن الخليفة أو ممثله يحضر في مناسك الحج ويؤدي هذه المسؤولية، وهو أمر كان موجوداً منذ صدر الإسلام[٢].

٢ ـ الحفظ والإحياء

يتحمل الحاكم الإسلامي مسؤولية الحيلولة دون تعطيل الأحكام الإسلاميةوالحكومة الإسلامية مكلفة إذا تعرضت عبادة تعتبر (شعار الدين) من الناحية الاجتماعية الى إهمال من قبل المسلمين الى درجة بحيث يظهر الإسلام والنظام الاسلامي وكأنه ضعيفاً ويقلل من عزته وعظمته، بدفع الناس الى إقامتها من أجل حفظ وإحياء ذلك الأمر الإلهي.

فمثلاً إن الحج هي مناسك تُعرَض فيها كل عام قوة وقدرة المسلمين من

---

(١) الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج / ٧، ص / ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) ذكر المسعودي في تاريخه، أسماء هذه المجموعة منذ بداية الإسلام حتى عصره (مروج الذهب: ج / ٤، ص / ٣٩٦ ـ ٤٠٨.

أنحاء العالم. ومن هنا فإن على إمام المسلمين أن يهتم بإقامتها بعظمة أكثر فأكثر وهو مكلف بدفع الناس إليها في حالة تقصيرهم في أدائها[1]. ولو حال الفقر دون تحركهم نحو مكة وحضورهم في هذه المناسك بالشكل الذي يوشك فيه الحج على التعطيل، يقوم حاكم المسلمين الذي يقع بيت المال تحت تصرفه، بدفع كلفة سفرهم من خزينة الدولة[2]. لئلا توجب مسألة عدم معرفة الواجب واللامبالاة أو المشكلات المادية، تعطيل المناسك التي جعلت (قياماً للناس)[3].

وتلعب مراسيم صلاة الجماعة نفس هذا الدور في المجتمع الإسلامي في إطار أضيق. ومن هنا يهتم الإسلام بإقامتها بكل عظمة ويحث المسلمين عليها حتى تكون عبادة الله في المجتمع علنية ظاهرة وعلى جميع الناس في شرق العالم وغربه أن يعرضوا وحدانية الله[4].

وعلى هذا الأساس، يحق لإمام المسلمين التصدي لمَن يريد من خلال عدم الحضور في جماعة المسلمين، إضعاف قدرة المسلمين أمام الأجانب، أو يريد توجيه ضربة لسيادة واقتدار الحكومة الإسلامية؛ فقد هدّد رسول الله ﷺ بإحراق بيوت أشخاص لم يكن لهم حضور في الجماعة وكانوا يصلّون في البيوت[5].

---

(١) عن الصادق عليه السلام: (لو عطل الناس الحج لوجب على الإمام أن يجبرهم على الحج) (الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج / ٨، ص / ١٥).

(٢) نفس المصدر: ص / ١٦.

(٣) ﴿جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس﴾ (المائدة (٥): الآية / ٩٧).

(٤) قال الإمام الرضا عليه السلام: (إنما جعلت الجماعة لئلا يكون الإخلاص والتوحيد والإسلام والعبادة لله إلاّ ظاهراً مكشوفاً مشهوراً لأن في إظهاره حجة على أهل الشرق والغرب لله وحده...) (الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج / ٥، ص / ٣٧٢).

٥ نفس المصدر: ص / ٣٧٧.

٣ ـ التطبيق

ترتبط بعض البرامج العبادية للإسلام بتشكيلات الحكومة الى حد بحيث تقع مسؤولية إجرائها على عاتق الحكومة الإسلامية ويكون المسلمون مسؤولين أزاءها؛ فمثلاً تتولى الحكومة الإسلامية الزكاة في مرحلتي (الجمع) و(التقسيم) وفي هذا الصدد يقول الفخر الرازي:

وتؤيد هذه المسألة بأمر الله لنبيّه : ﴿**خذ من اموالهم صدقة**﴾.[1]

وعلى ضوء هذه الشواهد فإن دفع الزكاة وإيصالها الى أيدي المستحقين وصرفها في الموارد المقررة، لا تعتبر واجباً شخصياً، بل تتولى الحكومة الإسلامية مراحلها المختلفة.

إن تدخل الحكومة الإسلامية في توزيع ومصرف الزكاة[2] له آثار إيجابية وقيمة وهي:

أ/ إن تأمين معيشة المحرومين والفقراء يتطلب سنداً يوثق به ولا يرتبط بالميل القلبي للأفراد، الذين قد لا يقوموا بأداء تكليفهم المالي بسبب الحرص وحب الدنيا. وإذا كان لدى الطبقات الغنية والمتمكنة فى المجتمع إهمال يمنعهم عن الاهتمام بوضع الفقراء، فهل بالإمكان أن يوكل مصير معيشة الطبقات المحرومة في المجتمع الى اختيارهم؟!

ب/ لا يجب على الفقراء الذهاب الى بيت الأغنياء واستلام حقوقهم من

---

١ الفخر الرازي: التفسير الكبير، ج/ ١٦، ص/ ١١٤.

(٢) إن لرشيد رضا كلاماً مناسباً على ضوء الظروف الراهنة للبلدان الإسلامية. (المنار: ج ١٠، ص ٥٩٥).

خلال التضحية بكرامتهم وعزتهم وشخصيتهم، بل يأخذون رواتب شهرية عن طريق مراجعة الحكومة الإسلامية، حالهم حال الموظفين الحكوميين.

ج / إن تأمين معيشة جميع المحرومين، يكون بشكل منظم ومرتب، لا أن يحظى بعضهم باهتمام عدد من الأغنياء ويُهمل البعض الآخر بشكل عام.

د / إن مصرف الزكاة لا يختص بالفقير والمسكين وابن السبيل بل يجب أن تؤمّن المصالح العامة للمجتمع الإسلامي من هذه الميزانية؛ من قبيل الدفع للمؤلفة قلوبهم وتهيئة أدوات الحرب والدفاع واعداد وإيفاد المبلّغين. ومن الواضح أن تشخيص مصالح كهذه والتخطيط لتأمينها وإجرائها ومتابعتها، يقع على عاتق الحكومة الإسلامية.

هـ / لما كان الدين والدولة ممزوجان ومتلازمان في الإسلام، فإن الحكومة الإسلامية تحتاج الى مصادر مالية لسد احتياجاتها المالية، والزكاة هي من مصادر تأمين بيت مال المسلمين[1].

وإضافة الى الزكاة تتدخل الحكومة الإسلامية وحاكم المسلمين في بعض آخر من البرامج العبادية، وهي وإن لم تتول إجراءها؛ ولكن مع حضور الحاكم، يكون مقدّماً وعلى الآخرين ان لا يسبقوه احتراماً له، فمثلاً لو حضر حاكم المسلمين في صلاة الجماعة، كان (أولى) للإمامة[2] أو (السلطان)[3] أو (الوالي)[4] لو حضر في مراسيم صلاة الميت فإنه أحق لأداء هذه الفريضة الإلهية.

---

(١) يوسف القرضاوي: فقه الزكاة، ج / ٢، ص / ٧٥٦.

(٢) الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج / ٥، ص / ٤١٩؛ ج ١، ص / ٤٩٣.

(٣) نفس المصدر: ج / ٢، ص / ٨٠١.

(٤) ميرزا حسين النوري: مستدرك الوسائل، ج ١، ص / ١١٦.

وهذا التقدم والأولوية أوضح في صلاة الجمعة وفى الأساس إن الشخص الذى يكون لائقاً لإمامة الجمعة هو إمام المسلمين أو من يعيّنه لذلك.

قال الإمام الرضا عليه السلام: جُعلت الخطبة في الجمعة لان الجمعة اجتماع الناس والامام بخطبته يعظ الناس ويخبرهم بمنافع دينهم ودنياهم وحوادث العالم.[1]

وذُكرت صلاة الجمعة وصلاة عيد الفطر والأضحى في التعابير الدينية بوصفها (منصباً إلهياً) جعله الله لخلفائه ولمن اصطفاه[2].

٤ ـ ملاحقة ومعاقبة مَن يرتكب المخالفات

لقد وضع الإسلام برامجه العبادية على أساس وعي الناس ليبادروا الى القيام بها عن علم وبدوافع نزيهة ؛ ولكنه في نفس الوقت لا يسمح للأشخاص اللاأباليين بهتك حركمة القانون الالهي فى المجتمع علناً ودفع وحث الآخرين على انتهاك القانون.

ومن هنا يُستفاد من إمكانات الحكومة الإسلامية للحيلولة دون ارتكاب المخالفات وكذلك معاقبة مرتكبيها. وتتعامل معهم الحكومة الإسلامية بقوة في حالة امتناعهم عن الامتثال أمام القانون ؛ فمثلاً لو أفطر شخص من دون عذر وذريعة وعن علم وعمد وثبت الموضوع في المحكمة الشرعية فإنه يُعاقَب ويُعزَّر[3]. وكذلك لو امتنع شخص عن دفع الزكاة فإنها تُؤخذ منه بالقوة وإذا أفضى

(١) الحر العاملي: نفس المصدر، ج / ٥، ص / ٣٩.
(٢) الصحيفة السجادية: دعاء ٤٨، ميرزا حسين النورى: مستدرك الوسائل، ج / ١، ص / ٤٣٢.
(٣) حمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج / ٦١، ص / ٣٠٧.

الأمر الى النزاع فإنه يُحارَب. وتجري مثل هذه المتابعة والملاحقة للذين لا يدفعون بقية ما عليهم من حقوق مالية[1].

نظرة أُخرى

تشمل القوانين الإسلامية، منطقة واسعة من حاجات الإنسان في مختلف الأصعدة الفردية والاجتماعية، وتمتع مقارنة بسائر الشرائع، بميزة التنوع والاتساع والشمولية، وقد عُرضت أحكام وقوانين كثيرة في مجال علاقة الإنسان بنفسه والعلاقة بالخالق والعلاقة بالمخلوق.

ويمكن القول وفقاً لأحد التقسيمات، أنّ الشريعة الإسلامية جعلت موضع اهتمامها المحافظة والدفاع عن خمسة عناصر أساسية في حياة البشر هي:

١ ـ الدين، الذي يُحفظ بـ(الأحكام العبادية) ويُصان من ضرر العدو بواسطة الجهاد.

٢ ـ النفس، ويدافع عنها بقوانين (القصاص).

٣ ـ النسب، وقد شُرّعت مقررات الزواج وبعض الأحكام الجزائية حفظاً (للأنساب).

٤ ـ المال، ويتم حفظه من خلال تنظيم العلاقات المالية في المعاملات ومنع الغصب والسرقة.

٥ ـ العقل، وقد جرت رعايته والدفاع عنه بتحريم المسكرات ومعاقبة شرب الخمر وأمثال ذلك.

---

(١) نفس المصدر: ج / ٢١، ص / ٣٤٣.

وشُرّعت الأحكام القضائية بوصفها حافظاً لكيان النظام الإسلامي وضماناً لإجرائه بشكل صحيح[1].

وعلى أساس هذه الخاصية الشمولية يسعى علماء الإسلام الى اكتشاف وجهة نظر الإسلام بشأن كل موضوع ومراجعة المصادر الإسلامية، الى درجة بحيث لا يرون غموضاً في أي موضوع.

من جهة أخرى فقد شُرّعت المقررات الإسلامية على أساس أن الإنسان يعيش في المجتمع وتحيط الأواصر الاجتماعية بحياته. يقول الأستاذ المطهري في هذا الصدد:

إن للمقررات الإسلامية، جوهراً اجتماعياً، بل هنالك طابعاً اجتماعياً يجمعها حتى فيما يتعلق بأخص المقررات من قبيل الصلاة والصوم. وتنبثق عن هذه الخصلة المقررات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والحقوقية والجزائية في الاسلام؛ كما تنجم عن المسؤولية الاجتماعية الإسلامية مقررات من قبيل الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2].

والصفة الأخرى للمقررات الاسلامية هي علاقتها الوثيقة والراسخة مع النظام السياسي الحاكم في المجتمع؛ بمعنى أن القوانين والمقررات في مجال القضايا السياسية الاقتصادية والحقوقية والاجتماعية وحتى العبادية، عُرِضت بشكل بحيث لا يمكن إجراؤها بصورة صحيحة وكاملة ومطلوبة إلاّ بقيام حكومة

---

(١) الفاضل المقداد: التنقيح الرائع، ج /، ص / ١٤؛ انظر: الشهيد الأول: القواعد والفوائد، ج /، ص / ٣٨.

(٢) مرتضى المطهري: الرؤية الكونية الإسلامية، الوحي والنبوة (مواصفات الإسلام) ص / ٢٢٦.

إسلامية، ويفضي عدم إقامة حكومة كهذه الى ظهور التشتت في القوانين الاسلامية وفقدان الانسجام وتعطيل جزء من هذه القوانين واحتمال إساءة الاستفادة من القوانين الإسلامية وضعف التنفيذ بسبب فقدان الدعم القانوني وغيرها.

وبالإمكان من خلال إلقاء نظرة مجملة على التعاليم القرآنية الموجهة للمجتمع الإسلامي، تشخيص التأثير المباشر لحاكمية الإسلام في إجرائها، مثل:

﴿جاهدوا في الله حقّ جهاده﴾[1].

﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوّة﴾[2].

﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[3].

﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾[4].

وفي هكذا آيات جُعلت على عاتق المسلمين واجبات لا يمكن أداؤها من دون إقامة حكومة قوية وتوفر تشكيلات تنفيذية واسعة، وهذا دليل على أنّ:

أولاً: أن إقامة الدين وتطبيق الدين الإسلامي في أبعاده المختلفة، يتطلب حكومة إسلامية.

ثانياً: أن نجاح المسلمين في أداء تكاليفهم مرهون بإقامة حكومة إسلامية.

ثالثاً: يجب على المسلمين العمل لأقامة الحكومة الإسلامية التي تهيء الأرضية لتطبيق الأحكام الإلهية.

---

(١) الحج (٢٢): الآية / ٧٨.

(٢) الانفال (٨): الآية / ٦٠.

(٣) المائدة (٥): الآية / ٣٨.

(٤) النور (٢٤): الآية / ٢.

ومن هنا فقد ذُكرت (الولاية) في التعابير الاسلامية بوصفها من أركان الإسلام[1]. وعلى ضوء الشواهد الموجودة في تلك النصوص فإن المقصود من الولاية هو (القيادة الاجتماعية والزعامة السياسية) وقد عُرّفت بأنها هي التي تحمي الفرائض والسنن الدينية[2].

وتضمنت نصوص دينية أخرى كلاماً بشأن (أداء الولاية)[3]. و(إقامة الولاية)[4] تشير الى أن الولاية هي واجب عملي وأنّ على المسلمين أن يبادروا إليها مثل الصلاة والصوم.

وعليه فإن الوالي والامام يتولى (إقامة كتاب الله) وإحياء ما قضت عليه الأيادي الظالمة. وخلال أدعيته أشار الإمام السجاد ﷺ الى الدور الواسع والمهم للولي الحقيقي وقال:

«... واقم به كتابك وحدودك وشرائعك وسنن رسولك صلواتك اللهم عليه وآله. وأحيي به ما اماته الظالمون من معالم دينك واجلُ صداء الجور عن طريقتك....»[5].

وقال الإمام الرضا ﷺ: إن الإمامة أسّ الإسلام، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج وتوفيرالفيء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والأطراف.[6]

---

(١) انظر: رضا الاستادي: الحكومة الإسلامية في أحاديث الشيعة الإمامية، ص / ٧ ـ ١١.
(٢) الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج / ١، ص / ١٨.
(٣) نفس المصدر: ج / ٧، ص / ١٢٣.
(٤) نفس المصدر: ج / ١، ص / ١٢.
(٥) الصحيفة السجادية: دعاء / ٤٧.
(٦) الكليني: الكافي، ج / ١، ص / ٢٠٠.

كذلك يتّضح من خلال مطالعة الموضوعات المطروحة في الكتاب والسنّة، ارتباط المقررات الإسلامية بالحكومة الإسلامية، موضوعات من قبيل:

الحد، القاضي، دار الحرب، دار الإسلام، الإعدام، النفي، الاحتكار، التسعير، الأسير، الأراضي، الشورى، الأنفال، البغاة، الجهاد، الجزية، السجن، الخراج، الفداء، المعادن، الأمور الحسبية، الحجر ومنع التصرف المالي، الهدنة والصلح، الأمان، بيت المال، التعزير، الغنيمة، جمع الضرائب، إحياء الأرض، ومئات المواضيع الأخرى التي تُلاحظ في الفقه الإسلامي.

والخلاصة: أن الحكومة ـ بنظر المجتهد الحقيقي ـ هي الفلسفة العملية لجميع الفقه في جميع زوايا حياة البشرية[1].

(١) الإمام الخميني: صحيفة نور، ج / ٢١، ص / ٩٨.



الفصل الثالث

الإسلام والحكومة (٢)

النبي ﷺ الحكومة الإسلامية

يمكن الاستعانة بسيرة حياة رسول الله ﷺ عند دراسة العلاقة بين الاسلام والحكومة ودور الحكومة في مجتمع قائم على القوانين الاسلامية، والخروج بتصور لنظرة الإسلام في هذا الموضوع من خلال دراسة عهد نبوته ومدى تأثيره في الحكومة الإسلامية.

ولم تكن في الحجاز حكومة قبل ظهور الإسلام في الجزيرة العربية ولم يكن العرب البدو تابعين لحكومة ولم يحكمهم نظام سياسي خاص. وتكونت حياتهم الاجماعية على محور القبائل وتشكلت القبائل نتيجة الأواصر القبلية أو علاقات خاصة أخرى[1].

وكانت منطقة الحجاز تفتقد الى المزايا الثقافية والاجتماعية. يقول كوستاولبون: ندر اهتمام السواح الكبار الأجانب من ايرانيين وروم ويونايين والذين جابوا كل أنحاء العالم[2].

وسيطرت ايران والروم والحبشة على أطراف جزيرة العرب والمناطق ذات الأجواء المعتدلة في جزيرة العرب، فقد سيطرت ايران على منطقة الشرق والشمال الشرقي، وسيطر الروم على منطقة الشمال الغربي، بينما سيطرت الحبشة

---

(١) انظر: محمد جواد باهنر وأكبر الهاشمي الرفسنجاني، العالم في عصر البعثة.

(٢) كوستاولبون: تاريخ الحضارة الإسلامية والعربية، ص / ٩٦.

على منطقة الجنوب وكانت تحكم فيها حكومة عميلة.

يقول أحد الكتّاب العرب بشأن الأوضاع السياسية في الحجاز آنذاك:

لم تكن لديهم حكومة شبيهة بالحكومات التي نعرفها، ولذلك: كانوا محرومين من مزايا سيادة الحكم مثل التشيكلات القضائية والأمنية. وكانت كل قبيلة وعشيرة تعتبر مستقلة ولا تتبع جهة مركزية.

ثم أشار هذا الكاتب الى حلف الفضول الذي اشتركت فيه خمسة قبائل من قريش وتعهدت بدعم المظلومين واعتبر هذه القضية شاهداً على عدم السيادة السياسية في مكة واضاف:

وقع نزاع بين القبائل على وضع الحجر الأسود في بيت الله بسبب عدم وجود نظام سياسي، وقبلت بالتالي بحكم (محمد الأمين)[١].

رسول الله ﷺ، مؤسس الحكومة الإسلامية

أسس رسول الله ﷺ حكومة إسلامية بعد ظهور الإسلام في مكة وبعد انتشار دعوة رسول الله ﷺ والهجرة الى المدينة. وكان النبي ﷺ يتولى قيادة المجتمع الإسلامي إضافة الى التربية والتعليم[٢] ويقوم بإدارة النظام الاجتماعي للمسلمين في مختلف النواحي القضائية والثقافية والسياسية والعسكرية والاقتصادية[٣]. وهذه القضية واضحة من ناحية الآيات القرآنية والشواهد

(١) محمد ممدوح العربي: دولة الرسول في المدينة، ص / ١٠٢.

(٢) الجمعة (٦٢): الآية ٢ ﴿يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة﴾.

(٣) انظر: محمد حسين الطباطبائي، مقالة (الولاية والزعامة)، المرجعية والعلماء؛ الميزان ج ٤، ص ١٢١.

التاريخية الى درجة بحيث إن المستشرقين غير المسلمين ـ الذين تعرفوا على التاريخ الإسلامي الى حد ما ـ صرحوا بذلك أيضاً.

يقول العالم الإيطالي، فل لينو:

لقد أسس النبي محمد ﷺ الدين والحكومة في وقت واحد وكانت سعتهما متساوية في حياته.

ويقول توماس أرنولد:

كان رسول الله ﷺ زعيم الدين ورئيس الحكومة.

ويعتقد ستروتمان:

أن الإسلام هو ظاهرة دينية وسياسية؛ لأن مؤسسه كان يتولى الحكم إضافة الى النبوة وكان يعرف تماماً أسلوب الحكم[1].

ويعتقد المسلمون أن لرسول الله ﷺ ثلاثة أدوار في المجتمع الإسلامي:

أ/ النبوة والرسالة؛ أي تبليغ الأحكام والقوانين الإلهية.

ب/ الولاية؛ أي القيادة السياسية والاجتماعية. وتختلف ادارة المجتمع والنظام الاجتماعي عن بيان الأحكام.

ج/ القضاء[2].

ورغم أن هذه الرؤية حظيت بالقبول طيلة تاريخ الفكر الإسلامي، ولكن بعد سراية شعار (فصل الدين عن السياسة) من الغرب الى المجتمعات

---

(١) محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص/ ١٤.

(٢) الإمام الخميني: بدائع الدرر، رسالة لا ضرر، ص/ ١٠٥ ـ ١٠٧.

الإسلامية في القرن الأخير، شكك وأنكر بعض المسلمين بوحدة القيادة الدينية والسياسية حتى بالنسبة لرسول الله ﷺ وحددوا مسؤوليته في (تبليغ أحكام الدين).

ومن بين الموالين والمروجين لهذا النمط من الفكر بين السنّة، علي عبد الرزاق. وهو مصري تخرج من الأزهر. وكتب في عام ١٩٢٥، كتاب (الإسلام وأصول الحكم) لإثبات أن (الحكومة لم تكن من أركان الشريعة، والسياسة في الإسلام منفصلة عن الدين، ولذلك على الشعوب الإسلامية في هذا العصر منع علماء الدين من التدخل في السياسة)[١].

ورغم أنه لا يتمكن في هذا الكتاب من تجاهل وإنكار الأعمال الحكومية للنبي ﷺ في قيادة الحروب وتعيين القضاة وجمع الصدقات، ولكنه يقول: إن جميع هذه الأحكام كانت من أجل إدارة الشؤون الدينية للمسلمين ولهذا السبب جُعلت خارج دائرة الرسالة في الدعوة الإسلامية. ومن هنا فإن قول ابن خلدون (إن السلطة الدينية في الإسلام تمتزج بالسلطة السياسية) ليس لها سند شرعي وتتنافى مع طبيعة الإسلام[٢].

ولإثبات أن تشكيل الحكومة وإدارتها خارج عن حدود الرسالة الإلهية للأنبياء وأن رسول الله لم يكن يتحمل أية مسؤولية سماوية وإلهية خارج إطار إبلاغ الوحي الإلهي للناس وفي اتجاه التدخل السياسي، يستشهد عبد الرزاق بالآيات التالية:

---

(١) انظر: مقدمة محمد عمارة على كتاب (الإسلام وأصول الحكم)؛ حميد عنايت: جولة في الفكر السياسي العربي، ص / ١٨٣.

(٢) علي عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم، ص / ١٤٨.

﴿ومن يطع الرسول فقد أطاع الله، ومن تولّى فما أرسلناك عليهم حفيظاً﴾[1].

﴿قل لست عليكم بوكيل﴾[2].

﴿وما أنا عليكم بوكيل﴾[3].

﴿فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً إن عليك إلا البلاغ﴾[4].

﴿فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمصيطر إلاّ من تولى وكفر فيعذبه الله العذاب الأكبر﴾[5].

﴿وأطيعوا اله وأطيعوا الرسول فإن توليتهم فإنما على رسولنا البلاغ المبين﴾[6].

﴿وما أرسلناك عليهم وكيلا﴾[7].

وأضاف في الختام: إن النبي محمد ﷺ في منظار القرآن ليس له أي حق على أمته، غير حق الرسالة، بينما يحتاج الى حق آخر للحكومة:

﴿إن أنا إلاّ نذير وبشير لقوم يؤمنون﴾[8].

﴿إنما أنت نذير والله على كل شيء وكيل﴾[9].

---

(١) النساء (٤): الآية / ٨٠.

(٢) الأنعام (٦): الآية / ٦٦.

(٣) يونس: (١٠): الآية / ١٠٨.

(٤) الشورى (٤٢): الآية / ٤٨.

(٥) الغاشية (٨٨): الآيات / ٢١ ـ ٢٤.

(٦) التغابن (٦٤): الآية / ١٢.

(٧) الإسراء (١٧): الآية / ٥٤.

(٨) الأعراف (٧): الآية / ٨٨.

(٩) هود (١١): الآية / ١٢.

﴿إنما أنت منذر ولكل قوم هاد﴾[1].

وظهرت أمثلة لأفكار عبد الرزاق في بقية المجتمعات الإسلامية؛ فمثلاً يقول أحد الكتّاب الجامعيين بعد أن اعتبر الهدف من بعثة الأنبياء هي الآخرة والله:

إن رسول الله ﷺ والأئمة عليهم السلام مثل كل إنسان وعبد مؤمن، معلّمون ومصلحون ومكلّفون بالخدمة والأعمال الصالحة إضافة الى وظائف الرسالة والإمامة، ويجب أن يكونوا أسوة مصداقاً لـ ﴿ولكم في رسول الله أسوة حسنة﴾. وبناءً على هذا قاموا بإصلاح وتعليم الناس والدعوة الى الخير أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كلما تولوا عملاً للحياة الشخصية أو العامة، الى جانب وظائف النبوة والهداية الى الله والآخرة. وكانوا يبادرون الى خدمة وتربية الناس بوصفهم أناس مسلمون. والتعاليم التي أعطوها من هذه النواحي لا تُعتبر جزء من الدين والشريعة وإن كانت قيّمة وممتازة ولا يشملها ﴿إن هو إلا وحي يوحى﴾.

وأضاف هذا الكاتب:

طرح المؤيدون لدمج الدين والسياسة واعتبار النبوة والحكومة أمراً واحداً، أدلة وقرائن متعددة. وأهمها استنادهم الى حكم رسول الله ﷺ في المجال الديني والسياسي والإداري والقضائي، خلال عشر سنوات قضاها في المدينة... (ولكن) حين ننظر الى القرآن، ونلاحظ أن تولي الحكم أو السلطنة من قبل خاتم الأنبياء وبعض الأنبياء اليهود لم تكن لها عمومية لجميع الأنبياء وتعتبر

---

(١) الرعد (١٣): الآية / ٨.

أمراً استثنائياً على ضوء العدد الكبير للأنبياء غير الحكام. والنبوة والحكومة هما أساساً أمران أو عملان منفصلان ومختلفان تماماً ولهما منشآن أو أساسان مختلفان لا يمكن المزج بينهما؛ ويكون قانون (والله أعلم حيث يجعل رسالته) حين تُطرح قضية الدين والرسالة ولم يحق للأنبياء حتى استخدام علمهم وتجاربهم وقرارتهم، وينطقون بالكلام الذي رسم الوحي الإلهي مسبقاً كلياته وتفاصيله، وهو يقودهم أو يضعه في أفواههم لحظة فلحظة. أما حين تأتي قضية إدارة الأمة والشؤون الدنيوية للناس، فإنّ قانون وأمر ﴿وشاورهم في الأمر﴾ كان سائداً[1].

وادّعى بعض من كان في محيط الحوزات العلمية (أن الأنبياء أجلّ من القيام بتشكيل حكومة) وقالوا:

لقد تم التعريف بالنبي محمد ﷺ في القرآن بوصفه رسول، نبي، بشير، نذير، هادي، وأمثال هذه الأوصاف وهذه العناوين والمسؤوليات ليست لها علاقة بقضية الحكم والسلطنة، وكانت رسائل النبي ﷺ الى السلاطين تحمل صفة دعوة الى الإسلام وليس تدخل في حكمهم؛ حيث أن المناصب التي كانت تُسند الى الأفراد من قبيل قيادة الحرب وأمثال ذلك لم تكن من قبيل المناصب المتعارفة في أنظمة الحكم)[2].

وبشكل عام، طرح المؤيدون لنظرية فصل السياسة والحكومة عن الرسالة والنبوة في سيرة رسول الله ﷺ وجهة نظرهم، بأحد الشكلين التاليين:

١ ـ إن رسالة رسول الله ﷺ كانت في حدود التبليغ والإنذار، ولم يتدخل

---

(١) نفس المصدر: ص / ٣٢.

(٢) انظر: كتاب سبع مسائل: ص / ١٦٧ و ١٧١.

النبي ﷺ في الشؤون المتعلقة بالحكم.

٢ ـ بالرغم من تدخل النبي ﷺ في الأمور الاجتماعية خارج إطار تبليغ الدين وكان يعمل في الأمة الإسلامية بمثابة قائد سياسي، ولكن هذا القسم من نشاطات النبي ﷺ كان خارج حدود الرسالة والنبوة ولا يتمتع بحق في هذا الصدد من قبل الله ولا تقع على عاتقه مسؤولية إلهية.

وقبل دراسة وتقييم براهين هذه النظرية، نتطرق في البداية الى مطالعة السيرة السياسية للنبي ﷺ ثم نقوم بدارسة الدور الاجتماعي للنبي ﷺ من خلال التأمل في الآيات القرآنية.

على ضوء الشواهد التاريخية الكثيرة، أصبح المجتمع الإسلامي تحت قيادة وولاية النبي ﷺ بعد هجرة رسول الله ﷺ الى المدينة وقد تولى النبي ﷺ هداية وإدارة جميع شؤون الحياة الاجتماعية للأمة الإسلامية مثل السياسة والثقافة والاقتصاد والقضاء. ونشير فيما يلي الى أمثلة من تعيين الحكام وإيفاد جباة الضرائب وتأسيس التشكيلات الإدارية والإشراف والسيطرة على التجارة والسوق وإجراء الأحكام القضائية وأقسام مختلفة لنشاطات النبي ﷺ:

الزعامة السياسية للأمة الإسلامية

كان النبي ﷺ يمارس الحاكمية السياسية تارة عن طريق ممثليه ومأموريه والذين يتم اختيارهم (حكاماً) ويوفدون الى مناطق مختلفة، وتارة بصورة مباشرة وبواسطة التعليمات التي كان النبي ﷺ يعلنها وينفّذها. ونشير فيما يلي الى أمثلة لهذه الزعامة والقيادة:

١ ـ تعيين الحكام

أ/ جاء الى المدينة في السنة الثامنة للهجرة، ممثلو قبيلة ثقيف واعتنقوا الإسلام بعد محادثات أجروها مع رسول الله ﷺ. وأختار رسول الله ﷺ عثمان بن أبي العاص، وهو أحد أعضاء تلك الجماعة وأقلّهم سنّاً وأكثرهم جدية في تعلّم الدين الإسلامي (أميراً) لتلك القبيلة. وإضافة الى الإمارة فقد اختاره النبي ﷺ إمام جماعة أيضاً.

يقول عثمان: إن آخر وصايا رسول الله ﷺ لي حين أمَّرني على قبيلة ثقيف هي: ان أسرع في الصلاة واعمل بين الناس لباب اضعفهم[(١)].

ب/ أدرك أحد ممثلي قبيلة جعفي القاطنة في اليمن محضر النبي ﷺ وأسلم واختاره النبي ﷺ حاكماً لتلك المنطقة. وكتب النبي ﷺ في كتاب تعيينه ما يلي: من محمد رسول الله ﷺ الى قيس بن سلمة بن شراحيل: اني استعملك على قبيلة مرّان واهله وحريم واهله وكلاب واهله.[(٢)]

ج/ كتب النبي ﷺ رسالة الى بني أسد، وعيّن قضاعي بن عمر حاكماً عليهم[(٣)].

د/ أوفد رسول الله ﷺ، معاذ بن جبل الى اليمن ممثلاً له وحاكماً لليمن وقدم له توصيات في مجال التعامل مع أهل الكتاب والاهتمام بالمظلومين والمحرومين[(٤)].

---

(١) سيرة ابن هشام: ج/ ٤، ص/ ١٨٤.
(٢) محمد إبراهيم آيتي: تاريخ رسول الله، ص/ ٦٣٩.
(٣) علي أحمدي، مكاتيب الرسول، ص/ ٣٤٥.
(٤) البداية والنهاية: ج/ ٥، ص/ ١٠٣.

هـ / عيّن رسول الله ﷺ، علاء بن الحضرمي، حاكماً للقطيف في البحرين[1].

و / أصدر حكماً بتعيين قيس بن مالك أميراً على قومه[2].

ز / عيّن عبادة بن أشيب على قومه وقال في حكمه: لا ينصر الله من تُقرء عليه رسالتي هذه ولا يطيع.[3]

ح / أوفد في العام العاشر للهجرة، خالد بن الوليد الى منطقة نجران ليدعو بني الحارث الى الإسلام فأسلموا كلهم وأوفدوا ممثلين الى النبي ﷺ فاختار النبي ﷺ، قيس بن حصين وكان من أعيانهم أميراً عليهم[4].

وإضافة الى الموارد أعلاه، فقد عيّن رسول الله ﷺ حكاماً آخرين لمناطق مختلفة، وقد ذكر تفاصيل ذلك كثير من المؤرخين وكتّاب السيرة والتراجم[5].

٢ ـ إصدار وإبلاغ الكتب الرسمية للولاة

كان رسول الله ﷺ يوجه تعليمات وإرشادات لولاته وحكامه على ضوء المناطق التي يحكمون فيها. وتكون بعض هذه التعليمات قصيرة وبعضها مفصلة وشاملة نسبياً. وتعبّر هذه الكتب الرسيمة عن صلاحيات ومسؤوليات كل منهم

---

(١) تاريخ اليعقوبي: ج /٢، ص /٥٨.

(٢) على أحمدي: نفس المصدر، ص /٢٣٣.

(٣) أسد الغابة: ج /٣، ص ١٠٤.

(٤) علي أحمدى: نفس المصدر، ص١٨٦.

(٥) انظر على سبيل المثال: الشيخ عبد الحي الكتابي: نظام الحكومة النبوية ـ التراتيب الإدارية، ج /١، ص /٢٤٠ و ٢٤٧.

وتشير الى أن الولاة لم تكن لديهم صلاحيات متماثلة؛ فمثلاً كان وائل بن حجر يتمتع بصلاحيات أكثر، فيما أُعطي حكام اليمن استقلالاً في حفظ شؤونهم الداخلية[١].

وشملت التعليمات الصادرة من قبل رسول الله ﷺ، موارد وموضوعات مختلفة مثل تعليم بعض الأحكام الإسلامية وكيفية إدارة الأمور وطريقة التعامل مع مختلف الفرق وبيان مسؤوليات الحاكم الإسلامي وغيرها.

ومن عهوده رسالته الى عمرو بن حزم، كتبها حين تعيينه حاكماً لنجران. ورد في قسم من هذه الرسالة:

هذا عهد من رسول الله ﷺ الى عمرو بن حزم حين بعثه الى اليمن، يأمره به بتقوى الله..... ويأمره بان يلزم الحق ويبشر الناس بالخير ويدعوهم اليه. ويعلّم الناس القرآن ومعانيه، وينهى الناس عن لمس القرآن على غير طهور، يأمرهم بالحق وينهاهم عن الظلم لان الله يبغض الظلم وينهى عنه... ويحذر الناس من الاستنجاد بأقوامهم اذا ما تشب نزاع بينهم، ومن دعا الى ذلك فاقتلوه بالسيف... ومن دخل من اليهود والنصارى في الاسلام فهو من المسلمين وتجري احكام الاسلام بحقهم جميعاً، ومن بقي على اليهودية أو النصرانية فلا ضرر عليه، وهم في حمى الله ورسوله ان اعطوا الجزية.[٢]

وبعد فتح مكة، عيّن النبي ﷺ، عتاب بن أسيد حاكماً على مكة. وقد عاتب أهل مكة، النبي ﷺ على تعيينه شاباً في سن الثامنة عشر حاكماً على الشيوخ كبار السن وذوي السوابق الطويلة. وكتب رسول الله ﷺ في

---

(١) علي أحمدي: مكاتيب الرسول، ص/٤٠٥.

(٢) سيرة ابن هشام: ج/٤، ص/٢٦٥.

عهده الى عتاب قائلاً:

(وقد قلّد محمد رسول الله عتاب بن أسيد أحكامكم ومصالحكم، وقد فوّض إليه تنبيه غافلكم وتعليم جاهلكم وتقويم أود مضطركم وتأديب من زل عن أدب الله منكم و... ولا يحتج مجتمع منكم في مخالفته بصغر سنّه فليس الأكبر هو الأفضل، بل الأفضل هو الأكبر، وهو الأكبر في موالاتنا وموالاة أوليائنا ومعادة أعدائنا فلذلك جعلناه الأمير عليكم والرئيس عليكم...).

فقرأ عتاب، هذا الحكم على أهالي مكة وقال في ختام كلامه:

(قويّكم عندي ضعيف حتى آخذ الحق منه، وضعيفكم عندي قوي حتى آخذ الحق له، اتقوا الله وشرّفوا بطاعة الله أنفسكم ولا تذلوها بمخالفة ربكم)[1].

وكما ذكر عتاب في تتمة هذه الرواية التاريخية فإنه وقف وقفة جيدة بوجه الأقوياء الطواغيت وبذل جهوداً كبيرة لإحقاق حقوق المستضعفين.

وكان المسلمون المظلومون في مكة قبل فتح مكة يسألون الله ويقولون: **﴿واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيرا﴾**[2] كي يتمكنوا من كسر قرون المتسلطين والعيش بعزة وفي أمان وتحقق لهم هذا الطلب وبطاعتهم لعتاب. وقد استجاب الله دعاءهم بحكمه كي يعطي الضعفاء القوة أمام الأقوياء ويدعمهم ويعطيهم رفعة وعزة منقطعة النظير[3].

وأصدر رسول الله ﷺ عهداً الى الإمام علي عليه السلام بيّن فيه الدور المهم للكادر

---

(١) بحار الأنوار: ج / ٢١، ص / ١٢٢ و ١٢٤.

(٢) النساء (٤): الآية / ٧٥.

(٣) فضل الطبرسي: مجمع البيان، ج / ٣، ص / ٧٦.

الحكومي في إصلاح المجتمع وذكر الخصائص التي يجب أن تتوفر فيهم قائلاً: فليست تصلح الرئاسة إلا بصلاح الولاة ولا تصلح الولاة إلا باستقامة الرعية... يا مالك وأكثر مدارسة العلماء ومناقشة الحكماء في تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك.[1]

٣ ـ عقد المواثيق السياسية

إن أفضل المظاهر الدبلوماسية للحكومة الإسلامية في عصر رسول الله ﷺ، هي المعاهدات والمواثيق التي تم التوقيع عليها بين النبي ﷺ، والأقوام والفرق المختلفة. وأهمها الميثاق الذي عقده النبي ﷺ مع يهود المدينة الذي تُلاحظ في قيم منه الموارد التالية:

١ ـ يعيش المسلمون واليهود في المدينة أمّة واحدة.

٢ ـ المسلمون واليهود أحرار في اداء طقوسهم الدينية.

٣ ـ أن يعين أحدهما للآخر عند الحرب ان لم يكن معتدياً.

٤ ـ يدافع الجميع عن المدينة إذا تعرّضت للهجوم.

٥ ـ يوقع الصلح مع العدو باتفاق الطرفين.

٦ ـ النبي ﷺ آخر من يحكم إذا وقع الاختلاف.

٧ ـ يعمل الموقعون على المعاهدة بالبر والاحسان مع بعضهم.[2]

وتم التوقيع على صلح الحديبية والذي تعهد الطرفان على أساسه بعدم

---

(١) دعائم الإسلام: ج/١، ص/ ٢٦٩ و ٢٧٠.

(٢) سيرة ابن هشام: ج ٢، ص ٥٠١.

القيام بحرب لمدة عشر سنوات وعدم خيانة أي منهما للآخـر واحـترام الأمـن المالي لأحدهم الآخر والسماح للأفراد بالتحالف مع رسول الله ﷺ و المشركين ويكون الإسلام علنياً في مكة وأن لا يتعرض أي شخص الى الضغط في مـجال دينه[1].

ومن المعاهدات الدولية، الميثاق الذي عقده رسول الله ﷺ مـع نـصارى نجران. وقد وافقوا في هذه المعاهدة على دفع مبلغ سنوي الى الحكومة الإسلامية بصفة ضريبة، وفي قباله يتحمل النبي ﷺ مسؤولية الدفاع عنهم والحيلولة دون ارتكاب الظلم من قبل المسلمين وتأمين حريتهم الدينية وغيرها.

٤ ـ اختيار الممثلين السياسيين، الاجتماعيين

بالإضافة الى الحكام الذين كانوا يُعيّنون من قبل النبي ﷺ بـمسؤوليات محددة لإدارة أمور المناطق أو القبائل، كان هناك أفراد آخرون بصفة (عـريف) و(نقيب) يتولون علاقة القبائل بالنبي ﷺ.

وفي بيعة العقبة الثانية قال رسول الله ﷺ بعد إتمام البيعة: (ارسلوا من بينكم اثني عشر نقيباً ليتولوا أُموركم).

وقد انتخب الناس هذه الطائفة، ثـم بـايعها النـبي ﷺ بـالشكل التـالي: (ابايعكم مثلما بايع عيسى بن مـريم الحـواريـين، وتـنصروني مـثلما تـنصروا عوائلكم)[2].

---

(1) علي أحمدي: مكاتيب الرسول، ص / ٢٨٢.
(2) بحار الأنوار: ج / ١٩، ص / ١٣ و ٢٦.

كما كان رسول الله ﷺ يعيّن في قبيلة أفراداً بصفة (عريف) وقد تم اختيار هؤلاء الأفراد في السنة السادسة للهجرة، ولذلك قال العلامة الحلّي استناداً الى عمل النبي ﷺ هذا وقال: (من الجدير أن يجعل الامام (عريفاً) لكلّ قبيلة)[1].

وكان العريف يتولى في مجتمع ذلك الزمان مسؤولية جمع المعلومات والاطلاع على وضع الناس لغرض عرضه على الحاكم. وعن هذا الطريق كان يتدخل ويشرف على الأمور السياسية والاجتماعية[2]. وله علاقة وثيقة وحميمة مع الناس.

ومن هنا كان رسول الله ﷺ يراجع عريف كل قوم لاستطلاع رأي الناس. وفي الموارد التي يحتاج فيها تخاذ القرار أو تنفيذ قرار ما الى التنسيق مع الناس وحضورهم، كان العريف يقوم بهذا التنسيق؛ فمثلاً في حرب حنين وقع ستة آلاف شخص من هوازن وقبائل أخرى أسرى في أيدي المسلمين، فجاءت جماعة من مسلمي هوازن الى النبي ﷺ وطلبوا إطلاق سراح أسراهم، فوافق المسلمون على هذا الاقتراح؛ ولكن رسول الله ﷺ قال:

لا أعلم أي منكم رضي بهذا الأمر ومن هو ساخط عليه فارجعوا الى عرفائكم ليدرسوا الامر ويخبروننا.

فرجع المسلمون وتكلم معهم العرفاء وسألوهم عن رأيهم، وبعد ذلك جاؤوا الى النبي ﷺ وقالوا: (رضي جميع الناس باطلاق سراح هؤلاء الاسرى)[3].

---

(١) تذكرة الفقهاء: ج / ١، ص / ٤٣٧.

(٢) ابن حجر: فتح الباري، ج / ١٣، ص / ١٤٨؛ ابن الأثير: ج / ٣، ص / ٢١٨.

(٣) الواقدي: المغازي، ص / ٩٥٢. طبقاً لرأي بعض المحققين فإن مسلمي هوازن بادروا الى

٥ـ إيفاد عناصر الاستخبارات والتحقيقات

تحتاج القيادة الإسلامية، الى معلومات دقيقة وموثوقة للاطلاع على المؤامرات الداخلية والاجنبية، خاصة في المواجهات العسكرية، حيث لا يمكن القيام بعمل مناسب إلاّ عن طريق جمع الأخبار الصحيحة بشأن وضع العدو وعمله وفي غير هذه الحالة تكون النتيجة مفاجأة المسلمين والتغلب عليهم.

وأوفد رسول الله ﷺ عدداً من المسلمين للاطلاع على أوضاع العدو وقراراته وخططه. وقد وردت في كتب التاريخ والسيرة أسماء بعض أولئك الأفراد ونوع مهماتهم؛ مثل:

ـ أرسل عدي بن أبي الزغبا في واقعة بدر للحصول على معلومات بشأن أبي سفيان.

ـ ارسل طلحة بن عبيد الله وسعيد بن زيد الى الشام قبل التحرك من المدينة الى بدر.

ـ كلّف حذيفة بن يمان في حرب الخندق لاستحصال أخبار عن قريش.

ـ وفي قضية هوازن، أوفد عبد الله بن حدرد بينهم.

ـ وفي معركة الأحزاب أمر النبي ﷺ، جبلة بن عامر بالحصول على معلومات[1].

عتق رقاب الأسرى بعد توزيعهم ـ كما ذكر الواقدي ـ وكان الأسرى آنذاك قد أصبحوا ملكاً للمسلمين، فاستأذن النبي ﷺ أصحابهم وعتق رقابهم ولم يتصرف النبي ﷺ في ممتلكات المسلمين بصورة مباشرة (مجلة نور العلم (بالفارسية): العدد / ١، الدورة الثالثة، ص / ١٠، مقالة آية الله أحمدي ميانجي).

(١) التراتيب الإدارية: ص / ٣٦١ ـ ٣٦٢.

وفي الموارد التي كانت تُوجّه اتهامات وسوء ظن بمسؤول حكومي، كان النبي ﷺ يكلّف أفراداً بالتحقيق وإذا أُتهم أحد قادة الحرب، فإن رسول الله ﷺ كان يقوم بإرسال بعض من يثق به من أصحابه مع الجيش للتحقيق وتقديم تقرير[1].

٦ ـ القضاء على أهل الفتنة

في الموارد التي كان أعداء الإسلام يلجأون الى إثارة الفتنة والتآمر، كان النبي ﷺ يبادر الى القضاء عليهم؛ فمثلاً عشية معركة تبوك حيث كان المسلمون يتهيؤون للحضور في الجيش الإسلامي، أُخبر النبي ﷺ أنّ عدداً من المنافقين اجتمعوا في بيت سويلم اليهودي لمنع المسلمين من الحضور في الحرب، فأمر رسول الله ﷺ طلحة بن عبد الله وأفراداً آخرين من أصحابه بالذهاب إليهم وإحراق بيتهم وهدمه على رؤوسهم[2].

ويُلاحظ نموذج آخر لهذا التشدد في قضية تصدي رسول الله ﷺ لبني نضير.

كان بنو نضير قبيلة يهودية تقطن خارج المدينة. وبعد معركة بدر عقدوا مع النبي ﷺ ميثاقاً وتعهدوا بعدم القيام بعمل ضد المسلمين؛ إلا أنهم نقضوا العهد بعد معركة أحد وبالتنسيق مع مشركي مكة قاموا بأعمال شغب وتآمروا لقتل النبي ﷺ، فأعلن النبي ﷺ الحرب عليهم وحتى أنه أمر بقطع نخيلهم وإحراقه.

---

(١) التراتيب الإدارية: ج / ١، ص / ٣٠٩.

(٢) التراتيب الإدارية: ج / ١، ص / ٣٠٩.

وحفاظاً على أرواحهم أعلن بنو نضير استعدادهم لمغادرة المنطقة فرحل بعضهم الى خيبر ورحل بعض الى الشام[1]. وفي القرآن ذُكرت قضيتهم وتم التصريح بـ(ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله)[2].

ونموذج آخر، هو قيام رسول الله ﷺ بهدم مسجد ضرار وهو مسجد بناه المنافقون الى جوار مسجد قبا لإثارة الاختلاف بين المسلمين وتكون لهم قاعدة لمواجهة الإسلام. واطّلع رسول الله ﷺ على دافعهم المشؤوم بعد نزول آيات من سورة التوبة[3]. وحين رجع من تبوك أمر عدداً من المسلمين بهدم ذلك المسجد وإحراقه وجعل ذلك المكان مزبلة[4].

الرئاسة القضائية

لا شك في ضوء النصوص الإسلامية أن رسول الله ﷺ كان يتولى الحكم بين الناس، وإضافة الى قيمه شخصياً بالبت في الاختلافات وإصدار الأحكام، فإنه كان يعيّن أفراداً آخرين بصفة (قضاة) ويوفدهم، كما كان ينفّذ الأحكام القضائية.

إن المنصب القضائي لرسول الله ﷺ والمسؤوليات الناجمة عنه، يُستفاد من الموارد التالية:

---

(١) محمد حسين الطباطبائي: الميزان، ج/ ١٩، ص/ ٢٠٧؛ فضل الطبرسي: مجمع البيان، ج/ ٩، ص/ ٢٥٧.

(٢) الحشر (٥٩): الآية ٥.

(٣) التوبة (٩): الآيات ١٠٧ ـ ١١٠.

(٤) محمد حسين الطباطبائي: الميزان، ص/ ٣٩٢؛ فضل الطبرسي: مجمع البيان: ج/ ٥، ص/ ٧٣.

١ ـ القضاء والتحكيم

مارس النبي ﷺ القضاء في قضايا كثيرة بصفته مرجع تحكيم وحاكم وبغية رفع الاختلاف وفصل الخصومة وكان يعلن ضوابط أسلوبه في القضاء؛ فمثلاً كان يقول: (أحكم بينكم بالبيّنة والقسم فقط)[١].

وذُكرت في النصوص الروائية، نماذج للأحكام القضائية للنبي ﷺ[٢].

٢ ـ تعيين وإيفاد القضاة

أوفد رسول الله ﷺ، علي بن أبي طالب عليه السلام الى اليمن قاضياً وأوصاه قائلاً: أن ترافع عندك اثنان فاسمع من الثاني كما تسمع من الأوّل ولا تحكم بينهما قبل ذلك.[٣]

وأوفد النبي ﷺ، معاذ بن جبل الى اليمن في مهمة أخرى وأوكل إليه القيام بتعليم القرآن والأحكام والقضاة إضافة الى جمع الصدقات[٤].

٣ ـ سجن المتهمين والمجرمين

طبقاً للأحاديث والروايات التاريخية، فإن رسول الله ﷺ سجن بعض

---

(١) الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج / ١٨، ص / ١٦٩.

(٢) احمد بن حنبل: مسند، ج / ٥، ص / ٣٢٧.

(٣) التراتيب الإدارية: ج / ١، ص / ٢٥٧.

(٤) نفس المصدر: ص / ٤٣.

المتهمين. وكان هناك سجن خاص للنساء المجرمات، ومنهن بنت عدي بن حاتم التي حكم عليها بالسجن[1].

٤ ـ إجراء الحدود

بادر رسول الله ﷺ الى إجراء الحد في الموارد التي يستحق فيها مرتكب المعصية ذلك؛ فمثلاً قام النبي ﷺ برجم شخص زان[2].

كما ذُكرت في كتب التاريخ قضية رجم امرأة من قبيلة غامد أقرّت أكثر من مرة بذلك وطالبت بإجراء الحد[3].

٥ ـ الحكم بـ (الحجر)، والتصرف في أموال المحجور

يقوم الحاكم الإسلامي بمنع المدين من التصرف في أمواله (بصفة محجور) في حالة إفلاسه. كما يحق للحاكم بيع أمواله لدفع ديونه. واعتبر النبي ﷺ، معاذ محجوراً وقام بعد ذلك ببيع أمواله لأداء دينه[4].

٦ ـ مسؤولية دفع الدين

إذا لم تكن لدى الشخص المديون، قدرة على أداء دينه، فإن الحاكم

---

(١) نفس المصدر: ص / ٢٩٤ و ٣٠٠.
(٢) الشيخ الطوسي: خلاف، ج / ٤، ص / ٥٠٦.
(٣) بحار الأنوار: ج / ٢١، ص / ٣٦٦.
(٤) الشيخ الطوسي: خلاف، ج / ٣، ص / ٢٦٩.

الإسلامي مكلف بدفع دينه واخراجه من عبء الدَّينْ.

قال رسول الله ﷺ: اذا حضر مدان إلى حاكم المسلمين وبان عوزه أُعفي من الدين ويجب أن يدفع الحاكم الاسلامي دينه.[1]

كما أعلن رسول الله ﷺ في خطبة عامة له:

من مات وفي ذمته دين فعليَّ ذمته.[2]

وقال الإمام الصادق عليه السلام: ان هذا الاعلان العام أدّى الى أن يدخل اليهود في الاسلام لأنّهم رأوا بكلام النبي ﷺ الأمان لهم ولعوائلهم.[3]

وإضافة الى الموارد الآنفة توجد مسؤوليات قضائية أخرى للحاكم الإسلامي ذُكرت في الفقه الإسلامي وفيها كان النبي ﷺ يعمل بصفة حاكم إسلامي؛ مثل (الملاعنة) والتي تم تبيين كيفيتها في القرآن[4].

وطبقاً لروايات متعددة كان رسول الله ﷺ يجري هذا الأمر بحق الزوج الذي يتهم زوجته ويقذفها[5].

توجيه الاقتصاد وتنظيمه

ثم أبعاد مختلفة لدور الحكومة الإسلامية في اقتصاد المجتمع، يتعلق قسم

---

(١) مستدرك الوسائل: ج/ ٢، ص/ ٤٩١.

(٢) الشيخ الطوسي: نفس المصدر، ج ٤، ص/ ١٠ ـ ١١. انظر محمد باقر الصدر: اقتصادنا، الضمان الاجتماعي، ص/ ٦٩٣٣.

(٣) الكافي: ج/ ١، ص/ ٤٠٦.

(٤) النور (٢٤): الآيات/ ٦ ـ ٩.

(٥) انظر: محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج/ ٣٤، ص/ ٣ ـ ٤.

منها بـ(الأموال العامة وبيت المال) والقسم الآخر فيما يتعلق بالعلاقات الاقتصادية على مستوى المجتمع وتنظيم النشاطات الاقتصادية للناس والسيطرة عليها.

في القسم الأول، كانت توضع تحت تصرف رسول الله ﷺ أموال مختلفة؛ مثل الغنيمة والجزية والزكاة والتي ذُكرت قوانينها ومقرراتها في الفقه الإسلامي من حيث أسلوب الجباية وكيفية التوزيع والاستهلاك ولا حاجة للتطرق إليها هنا.

ونلقي الآن نظرة سريعة على دور رسول الله ﷺ بصفته الرئيس الأول للحكومة الإسلامية في جزئي النشاطات الاقتصادية للحكومة والناس:

١ ـ تشكيلات جباية الزكاة

كانت الزكاة أهم مصدر مالي للحكومة الإسلامية في صدر الإسلام. وقد أرسل النبي ﷺ أفراداً الى مناطق مختلفة لاستلامها وجبايتها:

ـ اختيار النبي ﷺ، فروة بن مسيك، عاملاً له على قبيلة مراد وزبيد ومذحج وأرسل معه خالد بن سعيد لاستلام الصدقات، وأعطاه تعليمات بشأن مقدار الزكاة. وظل فروة يمارس عمله في مجال الضرائب في تلك القبائل بأمر النبي ﷺ حتى وفاته[١].

ـ أوفد رسول الله ﷺ في السنة التاسعة للهجرة بريدة بن حصيب لاستلام الزكاة من قبيلة أسلم وغفار، ووافد عباد بن بشر لاستلام الزكاة من قبيلة سليم ومزينة، وعمرو بن العاص لاستلام الزكاة من فزارة، والضحاك بن سفيان لاستلام

---

(١) محمد ابراهيم آيتي: تاريخ رسول الله ﷺ، ص/ ٦٤١.

الزكاة من قبيلة بني كلاب، وبسر بن سفيان لاستلام الزكاة من قبيلة بني كعب، وعبد الله بن لتبيه لاستلام الزكاة من قبيلة بني ذبيان ورجل من بني سعد لاستلام الزكاة من قبيلة بني سعد[١].

ـ وفي العام الهجري العاشر، أرسل النبي ﷺ عدداً من الأشخاص الى بعض المناطق لجمع الصدقات وهم: مهاجر بين أبي أمية الى صنعاء، زياد بن أسد الأنصاري الى حضر موت، عدي بن حاتم الطائي الى طي وأسد، مالك بن نويرة الى حنظلة، علاء بن حضرمي الى البحرين وعلي بن أبي طالب الى نجران[٢].

وكان ولاة وحكام كل منطقة يتولون عادة مسؤولية جباية الزكاة، وكان رسول الله ﷺ يرسل إليهم أفراداً لاستلام الأموال؛ فقد ورد مثلاً كتاب مهمة علاء بن حضرمي ما يلي: (أرسله إلى منذر بن ساوى ليستلم ما جمعه من جزية وصدقات)[٣].

كما كتب رسول الله ﷺ رسالة الى أمير البحرين (منذر) جاء فيها: أرسلت قدامة وأبا هريرة ليأخذا ما لديك من جزية.[٤]

٢ ـ الإذن بالتصرف في المصادر الطبيعية

بعد تشكيل الحكومة الإسلامية، أصبحت قضية الاستفادة من المصادر الوطنية وتملكها مشروطة بإذن رسول الله ﷺ؛ فمثلاً ورد أنّ أبا مسبرة وهو من

---

(١) نفس المصدر: ص / ٥٧١.
(٢)بحار الأنوار: ج / ٢١، ص / ٣٧٣.
(٣) الطبقات الكبرى: ج / ١، ص / ٢٧٦.
(٤) مكاتيب الرسول: ص / ٢٢٢.

أهل اليمن جاء الى النبي ﷺ واعتنق الإسلام ثم طلب من رسول الله ﷺ أن يُعطى وادياً في اليمن اسمه جردان فجعل النبي ﷺ، وادي جردان تحت تصرفه[١].

وتدل مثل هذه الموارد على أن حيازة المصادر الطبيعية والاستفادة منها في الحكومة الإسلامية وفي عصر رسول الله ﷺ لم تكن متروكة للأفـراد، إذ لم يكن يحق لهم التصرف في هكذا اراضي وأموال عامة من دون أخذ إذن من القائد الإسلامي.

وتوجد في النصوص التاريخية بعض المستندات الصادرة والممهورة من قبل رسول الله ﷺ، وتتعلق بإعطاء هذا القبيل من الأراضي والمعادن. وتُلاحظ في هذه المستندات أسماء هؤلاء الأشخاص مع أسماء المناطق المعطاة:

حرام بن عبد عوف، راشد بن عبد رب، أجب سلمي، هوزة بـن نـبيشة، وقاص بن قمامة، عبد الهل بن قمامة، سلمة بن مالك، بني جنال، عداء بن خالد، مجاعة بن مرارة، عاصم بن حارث، الزبير بن عوام، سعيد بن عداء، جميل بـن ردام، حصين بن نضلة، رزين بن أنس، عظيم بن حارث، حصين بن أوس، بني قرة بن عبد الله، يزيد بن طفيل، بني قنان بن ثعلبة، سعيد بن سفيان، عتبة بن فرقد، بني شنخ بن جهينة، عوسجة بن حرملة، بلال بن حارث، بني عقيل، داريين، نعيم بن أوس، عباس بن مرداس[٢].

وعدا الأفراد المذكورين آنفاً والذين توجد نصوص مستندات الإذن لهـم بالتصرف، وردت في التاريخ أسماء أفراد وطوائف أخرى سُمح لهم بالاستفادة

---

(١) محمد ابراهيم آيتي: تاريخ رسول الله ﷺ، ص/ ٦٤٠.

(٢) مكاتيب الرسول: ص/ ٤٤٧ ـ ٤٩٢.

من المصادر الطبيعية، وإن لم تتوفر نصوص المستندات المتعلقة بهم[1].

ويُسمى أعطاء هذا القبيل من المصادر الطبيعية، في المصطلح الفقهي، بـ(الأقطاع)، ومبناه الفقهي هو أن الثروات الطبيعية الخام، مثل الأراضي الموات والمعادن، هي لرسول الله ﷺ ولا يحق لأي شخص التصرف فيها وتملكها من دون إذنه. وكان رسول الله ﷺ يجعل هذه الأراضي تحت تصرف الناس حتى يكون إعمارها واستخراج الماء منها والاستفادة من المعادن، مدعاة لإعمار الأرض وازدهار اقتصاد المجتمع[2].

٣ ـ الاتفاقيات الاقتصادية

وقّع رسول الله ﷺ اتفاقيات اقتصادية مع أقوام وشعوب مختلفة في عصر حكومته؛ فمثلاً وقّع النبي ﷺ اتفاقية مع يهود خيبر نشير فيما يلي الى نبذة تاريخية له: لمّا انتهت معركة خيبر وفتحها المسلمون وقعت أموال اليهود فيها غنيمة بيد المسلمين غير انّ يهود خيبر الذين كانوا أكثر معرفة بالزراعة طلبوا من النبي ﷺ تقسيم أملاك خيبر على الطرفين ليدفعوا للمسلمين نصف محصول الأراضي، مع امتلاك النبي ﷺ الحقّ في استرداد تلك الأراضي واخراجهم منها؛ فوافق النبي على ذلك ووقع النبي ويهود خيبر على هذا المعاهدة.[3]

---

(١) نفس المصدر: ص / ٤٩٢ ـ ٤٩٨.

(٢) فيما يتعلق بالمباحث القانونية والاقتصادية بشأن الاقطاع، انظر: محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص / ٤٥٦؛ سيد محمد الخامنئي: الاقطاع وقانون الأراضي الحكومية؛ علي أحمدي: مكاتيب الرسول، ص / ٤٩٢.

(٣) سيرة ابن هشام: ج / ٣، ص / ٣٥٢.

وأرسل النبي ﷺ، عبد الله بن رواحة لتقييم محاصيل خيبر، وكلما قالوا: لقد أجحفت، كان يقول: أردتم بهذا التقييم، ما لكم ولم تريدوا ما لنا. وأشاد اليهود بعدالته. وبعد استشهاد عبد الله في غزوة مؤتة في السنة الثامنة للهجرة، تم تعيين جبار بن صخر في هذا المنصب[١].

وأصبحت هذه الاتفاقية الاقتصادية بين النبي ﷺ وسكان خيبر، أساساً ومبنى لـ(عقد المضارعة) في الفقه.

٤ ـ السيطرة على السوق والتجارة

عيّن رسول الله ﷺ أشخاصاً مهمتهم الحيلولة دون وقوع المخالفات الاقتصادية والإشراف على إجراء القوانين الإسلامية؛ فمثلاً قام بعد فتح مكة بتعيين حاكم لها، وعيّن سعيد بن عاص مشرفاً على السوق. وطبقاً لبعض الروايات التاريخية، عيّن رسول الله ﷺ، عمر في منصب (عامل السوق) في المدينة[٢].

وإضافة الى ذلك كان النبي ﷺ يشرف بنفسه على أوضاع السوق والتجارة وكان يتدخل في الموارد اللازمة، ومن ذلك عندما قام بعض الأفراد باحتكار مواد غذائية، أمر النبي ﷺ بجلب المواد الغذائية المحتكرة الى السوق وعرضها أمام الناس[٣].

---

(١) محمد ابراهيم آيتي: تاريخ رسول الله ﷺ، ص/ ٤٧١ و ٤٨١.

(٢) السيرة الحلبيّة: ج/ ٣، ص/ ٣٥٤؛ الإصابة: ج/ ٢، ص/ ٤٧؛ أسد الغابة: ج/ ٢، ص/ ٣٠٩.

(٣) الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج/ ١٢، ص/ ٣١٧.

وفي وقت من الأوقات ندر وجود الحنطة والشعير في المدينة فقام أحد الأشخاص بخزنهما في مخزنه فقال له النبي ﷺ: أعلن المسلمون عن نفاذ الطعام في المدينة ولم يبق إلا شيء عندك فأخرجه وبعه كيفما شئت ولا تحبسه.[1]

وكان رسول الله ﷺ يراقب مراقبة خاصة تجار الجملة مثل الذين يقومون بشراء المواد الغذائية وتوزيعها في المدينة على شكل جملة لئلا يعرّضوا الناس الى الضغوط والمشقة بسبب الاحتكار، فمثلاً قال النبي ﷺ لحكيم بن حزام وكان من هذا الصنف: (يا حكيم، اياك أن تحتكر)[2].

وذكّر الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، واليه على مصر (مالك الأشتر) بسيرة النبي ﷺ وطلب منه أن يعمل بذلك الشكل في مجال الإشراف والسيطرة على السوق: (يا مالك، امنع الاحتكار فانّ رسول الله ﷺ منع منه.[3]

ويشير هذا التعبير لأمير المؤمنين الى أن رسول الله ﷺ بوصفه رئيس الحكومة الإسلامية لم يكتف بالتوصية الأخلاقية والنصيحة في التعامل مع المحتكرين، وإنما حال بصورة عملية دون نزعاتهم النفعية غير الشرعية.

وإضافة الى الاحتكار ثمة عامل آخر كان له تأثير في رفع أسعار المواد وهو (تلقّي ركبان)؛ حيث كان بعض التجار وسماسرة السلع يذهبون خارج المدينة قبل أن تدخل القوافل التجارية الى المدينة وتعرض سلعها للبيع المباشر، ويشترون منهم سلعهم التجارية بالجملة وبأثمان زهيدة، ثم يجلبونها الى المدينة

---

(١) الكليني: الكافي، ج/ ٥، ص/ ١٦٤.
(٢) العلاّمة الشوشتري: قاموس الرجال، ج/ ٣، ص/ ٦٣٠.
(٣) نهج البلاغة: فيض الإسلام، ص/ ١٠١٧.

ويقوموا ببيعها للمستهلكين وتجار المفرد بأثمان مرتفعة.

لقد كانوا يشترون السلع برمتها دفعة واحدة، وكان الناس مضطرين الى الشراء منهم، مما أدى الى وقوع مشكلات في وضع السوق؛ من قبيل احتكار بعض الأفراد للسلع والتجارة ورواج السمسرة وارتفاع الأسعار وعدم عرض السلع في بعض الظروف وغير ذلك. ومن هنا أعلن رسول الله ﷺ منع (تلقي الركبان) للحؤول دون وقوع استغلال[1]، خاصة وأنّ (تلقّي) كان طبقاً لرأي بعض العلماء يقترن عادة بالمكر؛ فمثلاً أوضح ابن أثير، تلقي ركبان بالشكل التالي:

أي يستقبل تجار المدينة البدوي والقروي فيقولون له كذباً: ليس هناك من يشتري بضاعتك في المدينة ليحصلوا على بضاعته بقيمة زهيدة.[2]

ومن أجل التصدي لهكذا تصرفات نفعية وأساليب ماكرة، نهى رسول الله ﷺ تجار المدينة من الإتيان بسلع سكان البادية والقرى الى المدينة وبيعها كي يكون بإمكان أصحاب السلع عرض سلعهم على الزبائن الحقيقيين مباشرة وبأسعار مناسبة[3].

كما تصدى النبي ﷺ للتجار الذين يعرضون بضائعهم في السوق بخداع وخيانة[4].

---

(١) الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٣٢٦، مرتضى الأنصاري: المكاسب، ص ٢٠.
(٢) ابن أثير: النهاية، ج/ ٤، ص/ ٢٦٦.
(٣) الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج/ ١٢، ص/ ٣٢٧؛ واعتبر بعض الفقهاء مثل الشيخ الطوسي والعلامة الحلي هذا العمل حراماً بشكل عام، (محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج/ ١٢، ص/ ٤٦١).
(٤) الحر العاملي: نفس المصدر، ص/ ٢٠٩.

النتيجة

لو قال قائل على ضوء النصوص الكثيرة الموثوقة، أن تشكيل الحكـومة الإسلامية من قبل النبي ﷺ هو من بديهيات التاريخ الإسلامي، لما قـال قـولاً خاطئاً؛ فالشك في هذا الموضوع هو شك في أمر مؤكد ومسلّم به حتى بنظر مَن تتوافر لديهم أدنى معرفة بالتاريخ الإسلامي.

ومن هنا فقد ذكرنا شواهد تاريخية من أجل أن يطّلع مَن يفتقد تماماً الى المعرفة بالتاريخ الإسلامي ويجهل سيرة النبي ﷺ والغرض من ذكر تلك الشواهد التاريخية هو رسم أفق لأول حكومة إسلامية في أذهانهم وليتضح لهم أنّ:

١ ـ حصل تطور عميق في الحياة السياسية والاجتماعية لسكان الجزيرة العربية بعد ظهور الإسلام، وخاصة بعد هجرة رسول الله ﷺ الى المدينة، وعاش الناس لأول مرة تجربة الحكومة الإسلامية، بقيادة النبي ﷺ وتأسست في تلك الديار المؤسسات التي تحتاجها الحكومة، ولم يكن أولئك الناس يتمتعون قبل الإسلام بنظام اجتماعي واحد وثابت ولم يحكم بلادهم نظام سياسي وكانوا في حرمان من وجود قيادة اجتماعية على شكل حكومة.

٢ ـ كانت إدارة الحكم في أول حكومة إسلامية، على عـاتق النـبي ﷺ. وكان يتدخل مباشرة في تنظيم الأمور الاجتماعية وإدارة المجتمع ويتولى الأمور السياسية والثقافية والاقتصادية والقضائية.

٣ ـ وقبل المسلمون في صدر الإسلام بحق رسـول الله ﷺ فـي الولايـة باعتباره مبدءً. كما أن كل شخص يعتنق الإسلام، يعتبر من أبناء الأمة الإسلامية ويرى نفسه مكلفاً بطاعة أوامر النبي ﷺ، ولم ير المسلمون اختلافاً بين التعاليم

التي بُلّغ بها النبي ﷺ عن طريق الوحي مثل الصلاة والصوم والحج وبين التعاليم التي صدّرها النبي ﷺ في إطار إدارة المجتمع مثل تعيين الولاة وإيفاد جباة الضرائب وكانوا ينظرون إليها كلها على أنها أوامر واجبة التنفيذ من دون فصل بين هذين النوعين من الأوامر وشك في شرعية القسم الثاني (الأوامر الحكومية).

٤ ـ واعتبر غير المسلمين أيضاً، رسول الله ﷺ رئيساً للحكومة الإسلامية. ومن هنا فقد أجروا مع النبي ﷺ اتفاقيات دولية واعتبروا رأية رأي المجتمع الإسلامي وتوقيعة معتبراً بوصفه توقيع رئيس الحومة الإسلامية واعتبروا الحكومة الإسلامية ملتزمة بذلك.

الحكومة النبوية في المنظار القرآني

دراسة نظرية فصل الزعامة الدينية والدنيوية في السيرة النبوية:

إن تشكيل الحكومة الإسلامية من قبل النبي ﷺ هي أمر واضح من ناحية الوثائق والمستندات التاريخية، الى درجة بحيث عجز حتى المخالفين والناقدين للحكومة الدينية عن إنكار أصلها. واضطروا الى سلوك طرق أخرى لتبرير وجهة نظرهم. كقولهم مثلاً:

أ / إن النبوة والحكومة، هما أمران منفصلان، ولم تكن قيادة االأمة بعهدة الأنبياء. أما تولي خاتم الأنبياء لهذين الأمرين معاً فهي حالة استثنائية وخاصة[1].

---

(١) مهدي بازرگان: مقالة (هدف بعثة الأنبياء، الآخرة والله)، ص/ ٨.

ب / إن قيام النبي ﷺ بقيادة الغزوات وتعيين القضاة وجمع الصدقات والجزية والغنائم، كلها أعمال تقع في إطار إدارة الشؤون الدينية للمسلمين وخارج دائرة الرسالة. ويشهد القرآن في عدة آيات أن النبي ﷺ لا يتولى القيادة السياسية اضافة الى القيادة الدينية، وإنما كان يتولى إرشاد وموعظة الناس(١).

إن التبرير الأول، ضعيف من الناحية العلمية الى حد بحيث لا يمكن اعتباره جديراً بالدراسة على مستوى نظرية علمية؛ لأنه لو قبلنا فرضاً أن الأنبياء السابقين لم يتولوا عادة قيادة الأمرة، فإنه بعد ثبوت العكس بالنسبة لرسول الله ﷺ حيث كان يتدخل في كافة شؤون الحكم يكون انطباق الدين والحكومة مبدأ مطلوباً بالنسبة للمسلمين، على ضوء مبدأ (التأسي)؛ لأن القرآن الكريم يعرّف رسول الله ﷺ بوصفه (أسوة حسنة) للمسلمين ويقول:

﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾(٢).

إذن فإن الإنسان إذا اعتنق الإسلام تصبح تلك الحالة التي سُمّيت استثنائية وخاصة، أُسوة له، وإذا كانت هناك طريقة أخرى رائجة لدى الأنبياء السابقين وكان الفصل في عصرهم مقبولاً ـ على ضوء الظروف الخاصة لكل منهم ـ ولم يجعل الله مسؤولية على عاتقهم في مجال القيادة السياسية، إلاّ أن هكذا فصل لم يكن موجوداً في العهد الإسلامي والعصر النبوي وهو غير مطلوب بمقتضى السيرة النبوية.

أمّا عند دراسة التبرير الثاني، الذي استند الى آيات كثيرة وطُرح في إطار أعمق من حيث الاستدلال، فيجب أن نقوم بتحليل القضية من ناحية منطق القرآن

---

(١) الإسلام وأصول الحكم: ص ٤٨ وما بعدها.

(٢) الأحزاب (٣٣): الآية / ٢١.

ونتطرق الى الحكم على مدى صحتها وسقمها على أساس ذلك.

وللتعرف على منطق القرآن الكريم، بشأن دور رسول الله ﷺ في الحكومة الإسلامية، يمكن أن تُطرح الأسئلة التالية:

١ ـ ما هي الصفة التي يعرّف بها القرآن الكريم، رسول الله ﷺ؟

٢ ـ ما هي الوظائف التي يضعها القرآن الكريم على عاتق رسول الله ﷺ؟

٣ ـ ما هي الأموال التي يراها القرآن الكريم للنبي ﷺ؟

٤ ـ ما هي الوظائف التي يذكرها القرآن الكريم للناس أزاء النبي ﷺ؟

١ ـ القرآن والزعامة السياسية للنبي ﷺ

يعرّف القرآن الكريم، رسول الله ﷺ بوصفه فرداً (أولى) للتدخل في حياة الناس ويقول:

﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾[1].

تخبر هذه الآية عن أولوية رسول الله ﷺ على المؤمنين مقارنة بالآخرين. ولهذه الأولوية مفهوماً واضحاً لدى المسلمين منذ صدر الإسلام حتى الآن.

يقول ابن عباس الذي يقع على رأس قائمة المفسرين، في توضيح ذلك: انّ معنى ذلك هو انّ رسول الله ﷺ أولى من الأُمّة في امضاء الأحكام وإقامة الحدود وأمر الأُمة.[2]

---

(١) الأحزاب (٣٣): الآية / ٦.

(٢) تفسير أبو الفتوح الرازي: ج / ١٥، ص / ٤٦.

وفسّر الشيخ الطوسي، (أولى المؤمنين) بـ(أحق بتدبيرهم)[1].

ويرى أبو الفتوح الرازي نقلاً عن المفسرين أن: هذه الآية نزلت بشأن القيادة.[2]

وقد صرّح الباحثون في علوم القرآن والمفسّرون أنّ هذه الأولوية لا تختص بالمسائل الدينية، وتشمل جميع أمور دين الناس ودنياهم. ولذلك يجب على الناس اتباع أوامر رسول الله ﷺ واجتناب ما ينهى عنه وتقديم مطالبيه على رغباتهم وتشخيصاتهم[3].

ويعتبر شأن نزول الآية مؤيد آخر في ان الاولوية في هذه الآية، تشمل الزعامة الاجتماعية والسياسية ايضاً، لانه طبقاً لبعض الروايات التاريخية، حين قرر رسول الله ﷺ القيام بمعركة تبوك واصدر امراً بالتعبئة العامة، كان البعض يريد اذناً من آبائهم للتحرك في جيش النبي ﷺ، فأنزل الله هذه الآية وعرّف فيها رسول الله ﷺ بوصفه زعيم وقائد للمجتمع الاسلامي، يجب ان لا يزاحم رأيه اي رأي آخر او اية ولاية وحق آخر (مثل حقوق الوالدين)[4].

وذكر القرآن الكريم، في آية اخرى، النبي ﷺ بوصفه (ولياً): ﴿انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون﴾[5].

ان المعنى الأصلي لهذه الكلمة كما ذكره الراغب في المفردات، هو وجود

---

(١) الشيخ الطوسي: التبيان، ج / ٨، ص / ٣١٧.

(٢) تفسير أبو الفتوح الرازي: ج / ١٥، ص / ٣٤٧.

(٣) الزمخشري: الكشاف، ج / ٣، ص / ٥٢٣؛ محمد حسين الطباطبائي: الميزان، ج / ١٦، ص / ٢٧٦.

(٤) الطبرسي: مجمع البيان، ج ٤ ص ٣٣٨.

(٥) المائدة (٥) الآية ٥٥.

شيء الى جانب شيء آخر بحيث لا تكـون بـينهما فـجوة، اي ان مـادة (ولي) تستعمل اذا اتصل شيئان معاً بحيث لا يكـون بـينهما اي شـيء. ولهـذاالسـبب استعملت هذه الكلمة بشأن القرب ـسواء القرب المكاني او القرب المعنوي ـكما استعمل هذا التناسب بشأن الصداقة، النصرة، التصدي لأمـر، التسـلّط ومـعاني اخرى من هذا القبيل، لانه يوجد نوع من المباشرة والاتصال في جميعها[1].

يقول الراغب بشأن استعمال هذا المصطلح : الوِلاية: النـصرة، والوَلايـة: توّلي الأمر، وقيل: الوِلاية والوَلاية نحو الدِّلالة والدَّلالة وحقيقته تولّي الامر.[2]

ويقول الجوهري: كلّ من تولّى الأمر فهو ولي.[3]

وجاء في (معجم مقاييس اللغة) ما يلي: تعود جميع معاني هذه الكلمة الى القرب ومن يقوم بعمل آخر فهو (وليّه)[4]

وعلى ضوء موارد استعمال هذه الكلمة في القرآن اشار العلامة الطباطبائي الى الناصب التي ذكرها القرآن للنبي ﷺ وأوضح ولاية النبي ﷺ قائلاً:

ويجمع الجميع أن له في الولاية على الأُمة في سوقهم إلى الله والحكم فيهم والقضاء عليهم في جميع شؤونهم، فله عليهم الاطاعة المطلقة فترجع ولايته ﷺ إلى ولاية الله سبحانه بالولاية التشريعية، ونعني بذلك انّ له ﷺ التـقدّم عـليهم بافتراض الطاعة لأن طاعته طاعة الله، فولايته ولاية الله.[5]

---

(١) مرتضى المطهري: الولاء والولايات (بالفارسية)، ص ٧.

(٢) الراغب الاصفهاني: المفردات، ص ٥٧٠.

(٣) الجوهري: الصحاح ج ٦ ص ٢٥ ـ ٢٨.

(٤) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج ٦ ص ١٤١.

(٥) محمد حسين الطباطبائي: الميزان، ج ٦ ص ١٤.

ويقول بعض العلماء: يمكن على ضوء مجموع الآيات القرآنية القول ان النبي ﷺ كانت له ثلاثة شؤون في آن واحد وهي: الشأن الاول: انه كان اماماً ومرجعاً دينياً، اي ان كلامه وفعله كان سنداً وحجة بالنسبة للمسلمين:

﴿ماآتيكم الرسول فخذوه، ومانهاكم عنه فانتهوا﴾(١)

الشأن الثاني: كانت له ولاية قضائية أي انّ حكمه كان نافذاً في الاختلافات الحقوقية والمخاصمات: **﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم﴾**(٢)

الشأن الثالث: كانت له ولاية سياسية واجتماعية، اي انه اضافة الى كونه مبيّناً ومبلغاً للاحكام وقاضياً للمسلمين، فانه كان سائساً ومديراً للمجتمع الاسلامي وكان وليّ امر المسلمين والآيةالكريمة (النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم) وكذلك (انما وليكم الله ورسوله) تشير الى الشأن الثالث. وعلى اساس هكذا ولاية، فان رسول الله ﷺ كان يحكم الناس بصورة رسمية ويقود سياسة مجتمع المسلمين(٣).

٣ ـ القرآن والمسؤوليات الاجتماعية للنبي ﷺ

على ضوء الشؤون الثلاثة للنبي ﷺ في الزعامة الدينية والولاية القضائية والقيادة الاجتماعية، تقع على عاتق النبي ﷺ مسؤوليات خاصة. وكانت

---

(١) الحشر (٥٩) الآية ٧.

(٢) النساء (٤): الآية ٩٥.

(٣) مرتضى المطهري الولاء والولايات، ص ٥١ ـ ٥٥ راجع كتاب: الامام الخميني رسالة لاضرر.

لرسول الله ﷺ مهمة ووظيفة خاصة للقيام بكل منها، فمثلاً فيما يتعلق بالعنوان الاول، كان النبي ﷺ يتحمل وظيفة تلاوة الآيات على الامة وتعليم وتبيين الكتاب وتزكيتها: ﴿يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾(١).

﴿لتبيّن للناس ما نزّل اليهم﴾(٢).

وفيما يتعلق بالعنوان الثاني، كان النبي ﷺ مكلفاً بالحكم بين الناس:

﴿وان احكم بينهم بما أنزل الله﴾(٣).

وفيما يتعلق بالعنوان الثالث فقد ذكر القرآن الكريم مهام ومسؤوليات لرسول الله ﷺ. وتبين هذه الوظائف المتعلقة بدائرة القيادة الاجتماعية، ان النبي ﷺ كان يتولى الزعامة السياسية للناس، اضافة الى الشأنين الآنفين، حيث ان هذه الاوامر ابلغت من قبل الله واعطي النبي ﷺ مهمة الهية ازاءها. ومن هنا فان زعامة وولاية رسول الله ﷺ، لها بعد الهي كالمسؤوليتين الاخريين. ولذلك فان احتمال ان تدخل النبي ﷺ في القضايا الاجتماعية والحكومية، كان خارج اطار الواجبات الدينية والاوامر الالهية، وأنّ الله لم يجعل على عاتقه هكذا تكاليف، ولم يطلب منه، احتمال غير جدير بالاهتمام.

والآيات التالية هي أمثلة للمهام المتعلقة بـ(قيادة المجتمع) و(اداة الامة):

١ ـ (فاما تثقفنّهم في الحرب فشرّد بهم من خلفهم)(٤).

وتبين هذه الآية من جهة السياسة التي يجب أن تتخذها الامة الاسلامية

---

(١) الجمعة (٦٢): الآية ٢.

(٢) النحل (١٦): الآية ٤٤.

(٣) المائدة (٥): الآية ٤٩.

(٤) الانفال (٨): الآية ٥٧.

ازاء الاعداء المعتدين والناقضين للعهد، وتبين من جهة اخرى ان مسؤولة التخطيط وتهيئة المقدمات وبالتالي تطبيق هذه السياسة، تقع على عاتق النبي ﷺ.

٢ ـ ﴿وان احد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مأمنه﴾[١].

وفي الآيات التي سبقت هذه الآية اعطيت اوامر لجميع المسلمين، في التعامل مع المشركين: (فاقتلوا المشركين،...خذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد)، ولكن النبي ﷺ يكلّف بشكل خاص بمهمتين خاصتين:

احداهما: انه متى استأذن احد من المشركين ان يسمع كلام الله بأمن وراحة بال وأراد معرفة مضمون الدين فان عليه ان يأذن له ويؤمّن أمنه والاخرى ان يوصله الى مكان أمنه بعد انتهاء مهلة تعلّم كلام الله والاستماع الى كلام الله.

ويفهم من هاتين المهمتين وخاصة المسؤولية الثانية ﴿ثم ابلغه مأمنه﴾ ان الاسلام اذا اعطى (الحرية) للناس في بعض الموارد واعتبرها محترمة (مثل حرية البحث والتحقيق التي ذكرت في هذه الآية فان مسؤولية تأمين وحفظ هذه الحرية تقع على عاتق النبي ﷺ «قائد الامة الاسلامية» وحتى في الظروف المتأزمة التي يهدر فيها دم المشركين، حيث يسلبون عن انفسهم الامام بسبب اثارة الفتنة ونقض العهد، ومع ذلك فان النبي ﷺ مكلف بغض النظر عن اوامر الهية اخرى مثل ﴿قاتلوا المشركين كافة﴾ وتأمين أمنهم وحريتهم من اجل حفظ حرية وأمن المشركين الذين يأتون لسماع كلام الله.[٢]

---

(١) التوبة (٩) الآية ٦.

(٢) راجع محمد حسين الطباطبائي: الميزان، ج ٩، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

٣ ـ ﴿يا ايها النبي حرّض المؤمنين على القتال﴾[1].

٤ ـ ﴿يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم﴾[2].

ورغم أن تكليف الجهاد، هو واجب عام على جميع المسلمين ولا يختص بشخص النبي ﷺ، ولكن بما أن القيام بهذا الواجب الاسلامي، غير ممكن بشكل فردي بالنسبة للمسلمين كل على حدة ويجب على المسلمين المشاركة في الحرب بصورة منسجمة ومنظمة، وهي مهمة تقع على عاتق (القيادة) ومن وظائفها، فان المسلمين يمكنهم النجاح في ساحة الجهاد حين يقوم القائد الاعلى للامة الاسلامية. بعد اتخاذ قرار الحرب بتدوين خطتها وتهيئة مقدماتها. وهذه الآية تضع هكذا واجب على عاتق رسول الله ﷺ.

٥ ـ ﴿خذ من اموالهم صدقة﴾[3].

طبقاً لبعض الروايات المعتبرة، حين نزلت هذه الآية، قام النبي ﷺ بابلاغها للناس، وبعد مرور سنة واحدة أوفد أشخاصاً لجابية الزكاة[4].

وعلى اساس هذه المهمة، كان رسول الله ﷺ يقوم بجباية الزكاة باستمرار، وكما ذكرنا في الفصل السابق فانه عيّن اشخاصاً لجبايتها.

وتدل هذه الآية على أن (الزكاة) ليست واجباً فردياً جعل القيام به على عاتق الاشخاص، بل ان المسلمين مسؤولون عن ادائه امام النبي ﷺ وأمام إمام المسلمين بعده ـ ومن هنا فان رسول الله ﷺ مأمور بالأخذ كما أنا لسنا مكلفون

---

(١) الانفال (٨) الآية ٦٥.

(٢) التوبة (٩): الآية ٧٣.

(٣) التوبة (٩) الآية ١٠٣.

(٤) الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج ٦ ص ٣.

بأخذ أمر قائد المجتمع الاسلامي مأخذ الجد ودفعها الى من يوفدهم اذا طالبوهم بذلك اجتناب القيام بصرفها من تلقاء انفسهم[1].

ولذلك فان الفتوى المشهورة بين الفقهاء هي انه يجب على امام المسلمين تعيين أشخاص لجباية الزكاة[2].

٦ ـ ﴿واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء﴾[3].

وطبقاً لهذه الآية فان المعاهدات التي تعقد بين المسلمين وبين الملل الاخرى تكون لها قيمة واعتبار اذا وقّع عليها النبي ﷺ وذلك في حالة حضور رسول الله ﷺ بين المسلمين، كما ان الغاء هذه المعاهدات يتم من قبل النبي ﷺ فقط.

ان النبي ﷺ يمثل تجسيداً لارادة الأُمة، اضافة الى انه يبيّن الشريعة ويذكر القانون الالهي، وبما ان الاتفاقيات الدلوية تعقد بعد توقيع القادة السياسيين للشعوب عليها، كما انها تلغى من قبلهم، فان هكذا عمل. يكون على عاتق رسول الله ﷺ مثل بقية شؤون القيادة.

٧ ـ ﴿وان جنحوا للسّلم فاجنح لها﴾[4].

ان قرار الحرب يتخذ من قبل النبي ﷺ ولا يحق للمسلمين القيام بذلك من قبلهم. كما ان قرار ترك المخاصمة والقبول بالصلح هو من صلاحيات ومسؤوليات القيادة العليا للجيش الاسلامي. ومن هنا خاطب الله في هذا الامر

---

(١) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج ١٥، ص ٤٢١.
(٢) المحدث البحراني: الحدائق الناضرة، ج ١٢ ص ٢٢٣.
(٣) الانفال (٨): الآية ٥٨.
(٤) الانفال (٨): الآية ٦٠.

المهم، النبي ﷺ وأمره قائلاً (فاجنح لها).

٨ ـ ﴿انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اريك الله﴾[١].

ان (الحكم) في تعابير القرآن والسنّة يشكل (الحكم الولائي والحكومي ـ الذي يصدر من قبل الحكام، مثلما يشمل (الحكم القضائي) الذي يصدر من قبل القاضي. ولذلك فسّر أمر الله بـ﴿واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل﴾[٢] كما يلي: أراد الله من الحكام أن يحكموا طبقاً للعدالة.[٣]

وقال الله تعالى:

﴿يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق﴾[٤].

وذكر (الحكم) في هذه الآية بوصفه شاناً مترتباً على الخلافة والحكومة:

وعلى ضوء هذه الاستعمالات وهكذا شواهد، فانه لاوجه لتخصيص (الحكم) بـ(الحكم القضائي) في سورة النساء حيث قال الله تعالى: ﴿لتحكم بين الناس﴾.

كما أن التأمل في مضمون هذه الآية، يبين ان المقصود من الحكم، ليس مجرد الحكم القضائي، لأنه:

أولاً: ان المحور الاساسي للآيات التي سبقتها، هو الجهاد، وفي الجهاد يكون المسلمون عى صلة بالقيادة والحكم الولائي للنبي ﷺ، الذي يعكس

---

(١) النساء (٤): الآية ١٠٥.

(٢) النساء (٤) الآية ٥٨.

(٣) فضل الطبرسي: مجمع البيان، ج ٢ ص ٦٣.

(٤) ص (٣٨) الآية ٢٦.

زعامة المسلمين، وليس بالحكم القضائي. وساحة الحرب، ليست محكمة قضائية تتطلب قاضياً وحكماً قضائياً، بل ان ساحة الحرب هي ساحة القيادة التي تحتاج الى الحاكم والقائد وتدار بالحكم الولائي.

ثانياً: بغض النظر عن سياق الآيات السابقة، فان حكم النبي ﷺ، هو من اجل ازالة الاختلافات والنزاعات بين المسلمين. ومن هنا فان دائرة حكم رسول الله ﷺ تكون في اطار الاختلافات التي تقع بين المسلمين: ﴿يحكموك فيما شجر بينهم﴾[1]

ومن الواضح ان رفع كثير من الاختلافات التي تقع في المجتمع بين طوائف مختلفة، هو أوسع من عمل القاضي وحل النزاعات الشخصية. وهذه المنازعات لا يمكن انهاؤها واعادة الهدوء الى المجتمع الا من قبل القائد السياسي للامة.

ثالثاً: في هذه الآية، ذكر الحكم بين الناس بوصفه الغاية والهدف من نزول القرآن، والحال أن القضايا القضائية تشكّل جزءً قليلاً جداً مما يحتويه القرآن. ولذلك فان من غير المناسب، تبيين الغاية من نزول القرآن، في حدود هذا الجزء القليل جداً فقط، على عكس ان يكون الحكم بمعنى الحكومة وتشكيل الحكومة، حيث ان هناك تناسب وعلاقة بين ذكر المجتمع المثالي بقيادة رسول الله ﷺ بوصفه هدف نزول القرآن وبين مجموعة الآيات القرآنية.

٣ ـ القرآن وأموال النبي ﷺ

يعتبر القرآن الكريم، الاموال العامة، اموالاً للنبي، سواء الاموال التي تجبى

---

(١) النساء (٤): الآية ٦٥.

من الناس بصفة ضرائب وتوضع في بيت المال، او الثروات التي توجد بصورة طبيعية.

وتتضح من خلال التأمل في هذه الاموال من حيث الكمية ومقدارها، وكذلك نوع ملكية النبي ﷺ، والمسؤوليات التي يتحملها النبي ﷺ ازاء ذلك، مكانة رسول الله ﷺ في زعامة وقيادة المجتمع ودوره في الحكومة الاسلامية.

لقد اعتبرت في القرآن الكريم، الاموال التالية ملكاً للنبي ﷺ وهي:

١ ـ الخمس

﴿واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل﴾[1].

وفي هذه الآية اعتبر جزء من (الخمس) للنبي ﷺ، ولكن طبقاً لتفاسير اهل البيت عليهم السلام فان سهم الله وسهم ذي القربى ـ والمقصود بذلك الائمة عليهم السلام ـ هما تحت تصرف النبي ﷺ، وعليه فان نصف الخمس يتعلق بالنبي ﷺ.

والخمس بنظر فقه الشيعة لا يختص بغنائم الحرب، بل يشمل جميع انواع الدخل من معادن وانتاج وتجارة وزراعة.

ومن هنا يمكن تخمين ضخامة مبلغ نصف الخمس (سهم النبي) وهو مبلغ يشكّل في الحقيقة عشر الثروة والدخل الخالص لبلد.

ما هو حكم اختصاص هذا الدخل الكثير للنبي ﷺ؟ وهل هناك حاجة الى

---

(١) الانفال (٨): الآية ٤١.

هكذا ثروة في الحياة الشخصية للنبي ﷺ؟ وهل أراد الله بهذه الوسيلة جعل النبي ﷺ في مستوى كبار الاثرياء في العالم حتى يهيء لنفسه افضل الامكانات المادية عن هذا الطريق؟ أم انّ الخمس هو ميزانية الحكومة الاسلامية حيث سمّي في بعض الروايات بـ(وجه الامارة)[1] وقد وضعت هذه الميزانية تحت تصرف رسول الله ﷺ كي يستخدمها في مصاريفها بوصفه قائداً للامة الاسلامية وحاكم المسلمين؟

وبعبارة أُخرى، ان الخمس ليس ملكاً خاصاً للنبي ﷺ، بل هو جزء من بيت المال يحق لرسول الله ﷺ التصرف فيه في اطار المصالح العامة للمجتمع.

والفرضية الاولى التي لا تنسجم مع نظام التقنين الاسلامي وسيرة رسول الله ﷺ، مرفوضة بنظر علماء الاسلام[2].

٢ ـ الانفال

﴿يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله وللرسول﴾[3].

يصرّح القرآن الكريم أن الأنفال ـ مثل الاراضي التي تصبح تحت تصرف المسلمين من دون تجييش الجيوش والاراضي الموات والمعادن وارث من لا وارث له ـ هي للنبي ﷺ.

وخلافاً للخمس، فان مسألة التقسيم والأسهم لا تطرح في الانفال، وتكون

(١) الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٤١.
(٢) الامام الخميني: كتاب البيع، ج ٢، ص ٤٩٥
(٣) الانفال (٨) الآية ١.

كلها تحت تصرف رسول الله ﷺ، لأن ما يعتبر مال الله، يكون تحت تصرف الولي الالهي. قال الامام الصادق عليه السلام:

(وما كان لله من حق فانما هو لوليّه)[1].

(الانفال لله وللرسول فما كان لله فهو للرسول، يضعه حيث يحب)[2].

ولا شك ان هذه الثروة الكبيرة لم تجعل بمثابة مال شخصي للنبي ﷺ، بل ان له بوصفه حاكم المسلمين الولاية على حفظه وانفاقه في اطار المصالح العامة وتوزيعه بصورة عادلة ولذلك فهو ينتقل بعد وفاة النبي ﷺ الى خليفته بالحق وهو الامام اللائق للمسلمين. يقول امير المؤمنين عليه السلام:

(ان للقائم بأُمور المسلمين بعد ذلك (أي الخمس) الانفال التي كانت لرسول الله)[3].

٣ ـ الفيء

﴿ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبل كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[4].

وتشير هذه الآية وآيات اخرى من سورة الحشر الى قضية تعامل رسول الله ﷺ مع يهود بني نضير. فهؤلاء بالرغم من توقيعهم على معاهدة عدم التعرض

---

(١) الكليني: الكافي ج ١ ص ٥٣٧.
(٢) الحر العاملي وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣٦٧.
(٣) نفس المصدر: ص ٣٧٠
(٤) الحشر (٥٩) الآيه ٧.

والمصالحة مع النبي ﷺ، لكنهم نقضوا المعاهدة وارسلوا ممثليهم الى ابي سفيان في مكة وأقسموا معه على العمل بصورة متحدة ضد الاسلام. فأمر رسول الله ﷺ فئة من المسلمين بمحاصرتهم، وبالتالي وافق بنو نضير عى مغادرة اراضيهم والرحيل عن تلك الديار[١].

ووضعت أموال بني نضير تحت تصرف النبي ﷺ، وحين سئل النبي ﷺ هل انه سيوزع هذه الاموال على الجنود بعد أخذ خمسها قال: جعلها الله لي.[٢]

وقام رسول الله ﷺ بتوزيع هذه الاموال على المهاجرين وفقاً للمصلحة التي كان يراها.

وفي الروايات الاسلامية تم التعبير عن (الفيء)، أي الأموال التي يستولي عليها المسلمون من الكفار من دون اشتباك عسكري[٣] بـ(مال خاص) للنبي ﷺ[٤]. ومن هذه الناحية هناك اختلاف بين الغنيمة التي يكون خمسها فقط للنبي ﷺ وبين الفيء[٥].

واضافة الى الخمس والانفال والفيء التي تعود للنبي ﷺ طبقاً لما اعتبره القرآن، فان هناك مصادر اخرى وضعت تحت تصرف رسول الله ﷺ، لان الزكاة

---

(١) سيرة ابن هشام ج ٣ ص ١٩٩، الواقدي: المغازي، ج ١ ص ٣٦٣.

(٢) الواقدي: نفس المصدر، ج ٨، ص ٣٧٧.

(٣) فضى الطبرسي: مجمع البيان، ج ٢ ص ٥٤٣. وفيما يتعلق بالتفاسير المختلفة راجع: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية: ج ٣ ص ٣٤٩.

(٤) الحر العالمي: وسائل الشيعة ج ٦ ص ٣٧٤.

(٥) كتب الشيخ الطوسي في كتاب (الخلاف): الفيء كان لرسول الله ﷺ خاصة وهو لمن قام مقامه من الائمة، وبه قال علي عليه السلام وابن عباس وعمر ولم يعرف لهم مخالفاً) (الخلاف: ج ٤ ص ١٨٢).

تجبى وتصرف بواسطة النبي ﷺ، كما يتصرف النبي ﷺ بـ(الجزية).

واذا كان لدى الانسان أدنى معرفة بمنطق القرآن والفقه الاسلامي فان بامكانه ان يفهم ان هذه الميزانية الضخمة لا تمثل مصدراً ينفق على الحياة الخاصة للنبي ﷺ، او مصدراً لتأمين تكلفة تبليغ الاحكام بواسطة النبي ﷺ.

يقول الامام العسكري عليه السلام:

لقد أعطى الله نصف الخمس للنبي ﷺ وطلب منه أن يقوم بتربية الأيتام وقضاء حوائج المسلمين وديونهم، وتأمين نفقة الحج والجهاد.[1]

وتتضح من خلال سرة رسول الله ﷺ في المدينة، المجالات التي انفقت فيها هذه الاموال وكيف سدّ النبي ﷺ بها الحاجات الاسلاسية للحكومة الاسلامية. ولذلك فان على علي بعد الرزاق الذي ظن ان رسول الله ﷺ لا يتحمل واجباً على صعيد تشكيل الحكومة، وأنّ الله لم يرد منه القيام بعمل كهذا، أن يجيب على السؤال التالي: لماذا جعل الله، هذه الأموال الكثيرة تحت تصرف النبي ﷺ وصرّح بذلك في القرآن؟

ان ما تسلّمه النبي ﷺ من ضرائب اسلامية، كالخمس والزكاة والجزية والخراج، وما كان تحت تصرفه من المصادر الوطنية للثروة كالانفال، تشكّل بمجموعها بيت المال والخزينة الحكومية، وفي ازاء كل واحد من مصادر الدخل هذه، هناك قائمة من حاجات المجتمع الاسلامي، من قبيل:

ـ تأمين أمن حدود البلد الاسلامي[2].

---

(١) بحار الانوار: ج ٩٦، ص ١٩٨.

(٢) تحف العقول:: ص ٣٢٣.

ـ تأمين رواتب جباة الضرائب[1].

ـ تأمين احتياجات القضاء[2].

ـ تأمين نفقات القوات المسلحة[3].

ـ تأمين معيشة الضعفاء[4].

ـ اداء الدين[5].

ـجبران خسائر الابرياء[6].

ـ دفع الدية[7].

ـ العمران[8].

ـ والتربية والتعليم[9].

---

(١) يعطيهم الامام من الصدقة بقدر ما يراه دعائم الاسلام: ج ١ ص ٢٦٦.

(٢) وافسح لهم في البذل ما يزيل علته وتقل معه حاجته الى الناس) (نهج البلاغة: ص ١٠٠٩).

(٣) (ثم لاقوام للجنود الا بما يخرج الله لهم من الخراج الذي يقومون به على جهاد عدوهم) (نفس المصدر: ص ١٠٠٣)

(٤) (مرّ شيخ مكفوف كبير يسأل، فقال عليه السلام...انفقوا عليه من بيت المال) الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٩).

(٥) يجب على الامام أن يقضي عنهم ديون انفقوها في طاعة الله من غير اسراف) (تفسير القمي ج ١ ص ٢٩٩).

(٦) (ما اخطأت القضاة في دية أو قطع فعلى بيت مال المسلمين) (التهذيب: ج ١٠ ص ٢٠٣).

(٧) من مات في زحام يوم الجمعة او يوم عرفة او على جسر لا يعلمون من قتله فديته من بيت المال) (نفس المصدر ص ٢٠١).

(٨) من طلب الخراج بغير عمارة اخرب البلاد) (نهج البلاغة: فيض الاسلام ص ١٠١٣).

(٩) (فاما حقكم علي تعليمكم كيلا تجهلوا وتأديبكم كيما تعلموا) (نهج البلاغة: خطبة ١١٤).

٤ ـ القرآن ومسؤولية المسلمين حيال النبي ﷺ

ما هو واجب المجتمع الاسلامي حيال رسول الله ﷺ؟ هل تنحصر مسؤولية المسلمين في العمل باحكام واوامر الله التي يبلّغها النبي ﷺ. ألا يوجد لرسول الله ﷺ شأناً غير بيان القانون الالهي و(ذكر المسائل) وبالتالي تكون الامة الاسلامية مأمورة بطاعة الله وتعاليمه فقط؟ أم أنّ على المجتمع الاسلامي تنفيذ اوامر النبي ﷺ مثلما يتّبع احكام الله، وعليه أن يطيع النبي ﷺ في دائرة المقررات التي يطبقها رسول الله ﷺ، مثلما أنّ عليه طاعة الله في دائرة التكاليف الالهية كالصلاة والصوم؟

في آيات كثيرة، يدعو القرآن، المسلمين الى طاعة النبي ﷺ ويذكر لهم الوظائف التالية:

١ ـ اطيعوا النبي ﷺ.

٢ ـ عليكم بمراجعته في الاختلافات.

٣ ـ اطرحوا عليه ما يقع من حوادث يومية.

٤ ـ عدم جواز مخالفة أمر النبي ﷺ.

٥ ـ اذا تدخل النبي ﷺ في الشؤون الاجتماعية، فلا صلاحية لأحدٍ على نفسه.

٦ ـ لا يمكن مغادرة الساحة في الظروف الحساسة والمسؤليات المهمة الا باذن النبي ﷺ.

وغير ذلك من الوظائف.

وتعبّر هكذا وظائف تقع على عاتق عامةالمسلمين، ان موقع النبي ﷺ في

الرؤيةالقرآنية لا يتحدد بحدود ذكر المسائل وبيان الاحكام ولا تحدد دائرة نفوذه وتدخله بابلاغ الوحي، كما أن على المسلمين ان لا يعتبروا النبي ﷺ مرجعاً لهم لتعلّم الاحكام فقط، بل انهم مكلّفون باتباع رسول الله ﷺ في ميدان القضايا الاجتماعية والنهج والسياسة التي يرسمها. والعمل طبقاً لرأيه في القضايا السياسية ـ الاجتماعية، وتنفيذ امره.

ونذكر فيما يلي بعض الآيات القرآنية التي تطرح وظائف المسلمين ازاء قيادة رسول الله ﷺ:

وجوب طاعة رسول الله ﷺ

أمر المسلمون في عدة آيات بطاعة الرسول ﷺ اضافة الى طاعة الله:

﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول﴾[1].

يتّضح من هذا التكرار الذي يعبّر عن أهمية الموضوع، انّ حركة المجتمع الاسلامي تتحدد وفقاً لاسوتين: أمر الله وأمر النبي ﷺ. ورآى فرد أو فئة أنهم في غنى عن قيادة النبي ﷺ واوامره بذريعة التمسك بقانون الله والعمل به، وتجاهلوا أوامر رسول الله ﷺ، فان حياتهم ليست لها صبغة دينية واسلامية، ولا تحظى برضا الله.

وتشهد هذه الآيات على أنّ الفصل بين القوانين الالهية والاوامر النبوية ـ بوصفه الحاكم الاسلامي ـ في المجتمع الاسلامي المثالي الذي حدّد القرآن مبادئه

---

(١) النساء (٤): الآة ٥٩، المائدة (٥): الآية ٩٢، النور (٢٤) الآية ٥٤، محمد (٤٧) الآية ٣٣، التغابن (٦٤): الآية ١٢.

وأُسسه، هو امر لا يمكن القبول به. واذا كانت الشريعة تؤخذ وتدوّن من لسان النبي ﷺ، فان الولاية والحكومة يجب أن تتبلور طبقاً لرأيه أيضاً، وعلى المجتمع الاسلامي ان لا يرى نفسه في غنى عن ولاية النبي ﷺ لوجود شريعة الله.

يقول العلامة الطباطبائي: في تفسير الآية ﴿يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم﴾[1]:

و لا ينبغي أن يرتاب في أن الله سبحانه لا يريد بإطاعته إلا إطاعته في ما يوحيه إلينا من طريق رسوله من المعارف و الشرائع، و أما رسوله ﷺ فله حيثيتان: إحداهما: حيثية التشريع بما يوحيه إليه ربه من غير كتاب، و هو ما يبيّنه للناس من تفاصيل ما يشتمل على إجماله الكتاب وما يتعلق ويرتبط بها كما قال تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نزل إليهم﴾[2]، والثانية: ما يراه من صواب الرأي و هو الذي يرتبط بولايته الحكومة و القضاء قال تعالى: ﴿لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾[3] ،وهذا هو الرأي الذي كان يحكم به على ظواهر قوانين القضاء بين الناس، وهو الذي كان ﷺ يحكم به في عزائم الأمور، و كان الله سبحانه أمره في اتخاذ الرأي بالمشاورة فقال: ﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكّل على الله﴾[4] فأشركهم به في المشاورة ووحده في العزم.

إذا عرفت هذا علمت أن لإطاعة الرسول معنى ولإطاعة الله سبحانه معنى آخر وإن كان إطاعة الرسول إطاعة لله بالحقيقة لأن الله هو المشرع لوجوب

---

(١) انساء (٤) الآية ٥٩.

(٢) النحل: ٤٤.

(٣) النساء: ١٠٥ .

(٤) آل عمران: ١٥٩ .

إطاعته كما قال: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله﴾، فعلى الناس أن يطيعوا الرسول فيما يبيّنه بالوحي، و فيما يراه من الرأي.[1]

ويؤيد التأمل في سياق الآيات التي ورد فيها أمر بطاعة النبي ﷺ، هذاالفهم القرآني، فمثلاً طرح في سياق آيات الحرب والجهاد، وبعد الامر (اطيعوا الله)، أمر (أطيعوا الرسول):

﴿يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله اطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم﴾[2].

ان فلسفة ذكر هاتين الطاعتين الى جانب احداهماالاخرى في الدعوة الى الجهاد ولتحريض المسلمين على الحضور في ساحةالقتال، هي ان الجهاد هو (حكم الهي) شرّع من قبل الله، من جهة وهو (حكم ولائي) وحكومي يصدر من قبل النبي ﷺ، على ضوء متطلبات الزمان والمكان من جهة اخرى. ومن هنا فان الحضور في الجيش الاسلامي والحركة مع حيث المسلمين، هي طاعة لله على ضوء البعد الأول، وطاعة للنبي ﷺ على ضوء البعد الثاني.

وهنا يؤكد العلامة الطباطبائي قائلاً: على أساس هذه الآية يجب طاعة النبي ﷺ في مجال التعاليم التي يصدرها لادارة المجتمع الاسلامي ومن موضع الولاية والحكومة.[3]

يجدر الالتفات الى أنه امر في بعض الآيات بـ﴿اقيمواالصلوة واتوا الزكوة واطيعوا الرسول﴾[4].

---

(١) تفسير الميزان، الطباطبائي: ج ٤ ص ١٥٩.

(٢) محمد (٤٥) الآية ٣٣.

(٣) محمد حسين الطباطبائي: الميزان، ج ١٨، ص ٢٤٨.

(٤) النور (٢٤): الآية ٥٦.

بدلاً من (اطيعوا الله واطيعوا الرسول) ويستفاد من ذلك ان طاعة الله تعني اداء التكاليف الالهية، كالصلاة والصوم، وهناك تكليف آخر أهم من هذه التكاليف وهو طاعة النبي ﷺ.

وفي هذا الصدد يقول سماحة الامام الخميني:

أن إطاعة أوامر الله تعالى غير طاعة الرّسول ﷺ فجميع العباديات وغير العباديات) من أحكام الشّرع الإلهي (هي أوامر الله عزّ وجل، فرسول الله ﷺ ليس له أي أمر في باب الصلاة، وإذا ألجأ الناس إلى الصلاة فهو إنما يُنفِّذ حكم الله، ونحن أيضاً عندما نصلّي، إنما نطيع أمر الله تعالى.

بينما أوامر الرّسول الأكرم ﷺ هي تلك التي تكون صادرة عنه، وتكون أمراً حكومياً. كأمره مثلاً بالالتحاق بجيش أسامة، أو بالمرابطة في الثغور، أو بجمع الضرائب بشكل معين، أو بمعاشرة النّاس بنحو معين... فهذه أوامر الرّسول ﷺ لقد ألزمنا الله تعالى أن نطيع الرّسول الأكرم، كما أمرنا أيضاً بإطاعة «أولي الأمر» والمراد منهم بحسب ضرورة مذهبنا: الأئمة عليهم السلام. فإطاعة أولي الأمر التي تكون في الأحكام والأوامر الحكومية، غير إطاعة الله أيضاً. نعم، حيث أن الله أمرنا أن نطيع الرّسول وأولي الأمر، فمن هذا الباب تكون إطاعتنا لهم إطاعة لله في الحقيقة.[1]

وجوب تقديم المعلومات والاخبار الى النبي ﷺ:

اعتبر القرآن، المسلمين مكلّفين بتقديم معلوماتهم وأخبارهم ـ وخاصة في الظروف الحساسة للحرب، وقبل الانتشار بين الناس ـ الى رسول الله ﷺ ليطّلع

---

(١) الامام الخميني: ولاية الفقيه، ص ٧٥.

قائد المجتمع على آخر الاخبار وكذلك يتم بهذه الوسيلة الحيلولة دون اشاعة الاخبار التي لا اساس لها والاشاعات. اضافة الى أن نشر هكذا اخبار حساسة اذا لم يتم بشكل مدروس وفي الوقت المناسب وتم ايصال كل خبر الى الناس مباشرة ومن دون تقييم، فانه قد يؤدي الى حصول قلق في المجتمع:

﴿واذا جاءهم أمر من الامن او الخوف اذاعوا بـه ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه﴾[١].

ولم يرد في هذه الآية كلام بشأن ارجاع هذه الامور الى الله، وطلب من المسلمين ان يطرحوا هكذا مسائل على النبي ﷺ واولي الامر، بينما امر المسلمون في موارد الاختلاف بارجاع الواقعة الى الله والنبي.

﴿فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول﴾[٢].

ان سرّ هذا الاختلاف هو ان هناك حاجة الى (القانون) و(الحكم الشرعي) في الاختلافات، وهذا القانون والحكم ينبع من مبدء الوحي وقد شرّع من قبل الله، بينما يكون عمل الحاكم الاسلامي في دراسة الاخبار والاشاعات، معرفة الموضوع وتقييم الاخبار فقط وعليه ان يبدي رأياً ازاء صحة وسقم الاخبار عن طريق القيام بتحليل دقيق[٣].

اذن تصرّح هذه الآية بان النبي ﷺ ليس مبلّغاً للاحكام الالهية وقانون الله فحسب، بل تقع عاتقه مسؤولية معرفة الموضوعات والحوادث والوقائع السياسية ـ الاجتماعية، اضافة الى معرفة الاحكام، وعلى المسلمين ان يرجعوا اليه لأخذ

---

(١) النساء (٤): الآية ٨٣.

(٢) نفس السورة: الآية ٥٩.

(٣) محمد حسين الطباطبائي: الميزان، ج ٥، الآية ٢٢.

تحليل صحيح للقضايا التي تقع في المجتمع، مثلما يراجعونه لاستلام الاحكام وعليهم ان لا يبادروا بصورة تلقائية الى القبول اوالرفض او ذكر القضايا السياسية.

وجوب الاستئذان من النبي ﷺ

في القضايا الاجتماعية ـ السياية المهمة يريد القرآن من المسلمين ان لا يغادروا الساحة أبداً من دون استئذان النبي ﷺ وينبّه عن هذا الطريق الى أن على الافراد في دائرة القضايا الاجتماعية ان لا يتخذوا القرارات ويعملوا على ضوء تشخيصهم، بل ان القاعدة الاولى في القضايا المتعلقة بالنظام الاسلامي هي ان يكونوا معه ويتحركوا حول محوره، ويذهبوا في الظروف الاستثنائية الى مكان آخر ويقوموا بعمل آخر بعد الاستئذان منه:

﴿انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله واذا كانوا معه على امر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه ان الذين يستأذنونك اولئك الذين يؤمنون بالله ورسوله فاذا استأذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم واستغفر لهم﴾[(١)].

وتدل آيات قرآنية اخرى ان موضوع الاستئذان من رسول الله ﷺ، بوصفه قائد المجتمع الاسلامي، في عدم الحضور في اي قضية اجتماعية حساسة، كان امراً متداولاً لدى السلمين في صدر الاسلام وحتى المنافقين الذين كانوا يفتعلون الذرائع وينشدون الراحة ويبحثون عن الاعذار دائماً للهرب من ساحات التضحية، كانوا يرون أنفسهم مكلفين بالاستئذان من النبي ﷺ، ولم تكن لديهم

---

(١) النور (٢٤) الآية ٦٢.

جرأة على مغادرة الساحة من دون ذلك[1].

﴿واذا انزلت سورة ان آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استاذنك اولوالطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين﴾[2].

وبشكل عام تبيّن هذه الآيات ما هي المسؤولية التي تقع على عاتق الامة الاسلامية ازاء قائدها وحاكمها ـ رسول الله ﷺ ـ وقد أمر الله عامة المسملين أن يقبلوا بولاية وقيادة النبي ﷺ لجميع شؤون حياتهم وأن لا يجعلوا أي نشاط لهم في معزل عن حضور وتوجيه رسول الله ﷺ.

ويدعو القرآن المسلمين الى ان لا يشكو بتدخل رسول الله ﷺ في الامور الاجتماعيه وبعد ابدائه الرأي وأن يسلموا تسليماً تاماً:

﴿ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً﴾[3].

والمقصود من (قضاء النبي) في هذه الآية، تدخله في شؤون المختلفة لحياة الناس والقضايا المختلفة للحكومة[4].

ورغم أن الله يؤكد ان هكذا قضايا، هي قضايا تتعلق بالناس (من امرهم)، تتعلق بحياتهم ويعود اليهم نفعها وضررها، ولذلك يحق لهم المشاركة والتدخل، ولكن حتى في هذه القضايا حين يتدخل رسول الله ﷺ، بوصفه زعيم الحكومة الاسلامية ويمسك زمام الأمر، فانه لا يبقى محل لتدخل الآخرين ويجب ان لا

---

(١) التوبة (٩): الآيات ٨٦، ٤٥ و٨٣، الاحزاب (٣٣): الآية ١٣.

(٢) التوبة (٩): الآية ٨٦.

(٣) الاحزاب (٣٣): الآية ٣٦.

(٤) محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ١٦، ص ٣٢١.

يرى اي شخص انه صاحب ارادة.

وتبيّن هذه الوظيفة الاسلامية أيضاً ان سول الله ﷺ يتمتع بمكانة ممتازة في الحكومة الاسلامية وأنّ حكمه ورأيه نافذ في ادارة النظام الاسلامي بأمر الله، الى درجة بحيث لا يمكن لأحد معارضة سلطة قيادته.

ولا تقتصر واجبات ومسؤوليات المسلمين ازاء رسول الله ﷺ على الموارد الآنفة فقد بيّن القرآن الكريم تكاليفهم في آيات اخرى ايضاً. والآيات التالية جديرة بالدراسة في هذا الصدد:

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله﴾[1].

﴿ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله﴾[2].

﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت ويسلّموا تسليما﴾[3].

وفي الختام ينبغي الاشارة الى أنه بالرغم من مخاطبة رسول الله ﷺ في كثير من الآيات القرآنية وتم بيان رسالته بوصفه رئيساً للحكومة الاسلامية، ولكن هذا لا يعني ان هكذا وظائف مختصه بالحكومة النبوية ولا يمكن تطبيقها بعده. ان هذه الآيات، تبين الشأن الاجتماعي لرسول الله ﷺ من قبل الله، ودليل حكومته، وهذا الفصل مخصص لتبيين هذه الحقيقة.

---

(١) الحجرات (٤٩): الآية ١.

(٢) التوبة (٩): الآية ١٢٠.

(٣) النساء (٤): الآة ٦٥.



الفصل الرابع

رئيس الحكومة الاسلامية

شروط رئيس الحكومة الاسلامية

لمن يجب تسليم ادارة الحكومة الاسلامية؟

وما هي الخصائص التي يحتاجها من يتولى هذا المنصب؟

يتفق كافة الناس على ضوء عقولهم الفطرية وادراكات ضمائرهم في وجوب الاخذ بنظر الاعتبار لياقة الافراد وكفاءتهم عند تسليم الاعمال. ويختارون اشخاصاً لائقين للقيام باعمالهم الخاصة، وفقاً لذلك المعيار العقلاني. فهم مثلاً لا يعطون ساعاتهم اليدوية حين يحصل فيها خلل الى اي شخص لتصليحها، وعند معالجة المرضى، لايولون أهمية لما يقوله غير الأخصائيين، ومن لا يهتم بهذا المبدء والضابطة ويسلّم أيّ عمل لأيِّ شخص، فانه يلام ويعتبر اسلوبه فاقداً للنضج والحكمة.

وعلى أساس هذا القانون العقلاني، فان زمام امور المجتمع، يجب أن يكون بيد أفراد كفوئين. والكفاءة مفهوم نسبي واذا توفرت شروط خاصة للقيام بأي عمل، اعتبرت لياقة وكفاءة، ويعتبر العقل ان الوعي والقابلية واتقان العمل تمثل قواعد عامة للياقة لا يمكن ان تتغير في جميع المجالات ويأمر بتسليم كل عمل لمن يتحلى بالوعي والقابلية واتقان العمل. حتى:

- يعرف جيداً مسؤوليته في ظل وعيه ويكون لديه إلمام بكل أبعادها.
- وتكون لديه في ظل قابليته قدرة على الاستفادة من معلوماته ويمكنه

اداء مسؤليته.

ـ ويستخدم في ظل اتقانه العمل، وعيه وقابليته في مجال العمل بوظيفته بشكل كامل.

ومن هنا فان الافراد الجاهلين والعاجزين والخائنين الذين لا تتوفر فيهم هكذا شروط، خارجون عن دائرة اللياقة. ويجب ان يتحلى حاكم المسلمين بالعمل والقدرة والامانة في حدودالمسؤوليات التي تقع على عاتقه.

ولغرض اتضاح قيمة واهمية كل واحد من هذه الشروط، وكذلك دورها وتأثيرها فيادراة المجتمع، يجب في البداية ان نقوم بدراسة موقع الامام والقائد في المجتمع ثم منزلة حاكم المجتمع في منظار الاسلامي.

مباني شروط القيادة

تعكس القواعد والمباني التالية الفلسفة السياسية للاسلام بشأن قضية القيادة وتبين كل منها اسس الشروط اللازم توفرها في قائد المجتمع.

١ ـ وحدة القيادة الدينية والدنيوية

ان القيادة الدينية والدنيوية في الفكر الاسلامي لا تنفصلان احداهما عن الاخرى و(الامام) هو الشخصية التي تتولى هذه القيادة الشاملة والثنائية.

وفسّر العلامة الحلي، الامامة قائلاً: رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص نيابة عن النبي[١].

---

(١) الباب الحادي عشر: ص ٣٩.

وذكر المتكلمون الكبار السنّه نفس هذا التعريف، فمثلاً يقول قوشجي اتّباعاً لصاحب مواقف:

الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا، خلافة عن النبي[1].

واعتبر المحقق اللاهيجي، هذا التعريف متفق عليه بين الفرق الاسلامية من الشيعة والسنّة[2] وقال:

اعلم أن الامامة هي رئاسة على جميع المكلفين في امور الدين والدنيا على سبيل خلافة النبي، وهذا التعريف الذي ذكرناه للامامة، مسلّم لدى جميع الفرق من اهل الاسلام ولا خلاف في معنى الامامة[3].

ومن هنا يمكن القول ان جميع طوائف المسلمين، رفضت فصل القيادة الدينية عن الرئاسة الدنيوية. وتقوم هذه النظرية في وحدة القيادة على عدة قواعد وهي:

أ ـ ان الدين يهتم بالحياة، بل ان الاسلام في الحقيقة ليس الا منهجاً لممارسة الحياة طبقاً لارادة الله. ومن هنا فان الدين يجري في كل ما نقوم به ونتبناه ونفكر به ونشعر به. وبما أن الدين يشمل بصورة عامة او جزئية كل جوانب حياة الانسان، فانه لا يخرج أيّ امر من دائرة شموله واطلاقه، ولا يوجد اي

---

(١) القوشجي: شرح التجريد، ص ٣٦٥. يعرّف مير سيد شريف الجرجاني، الامام قائلاً: (الامام: هو الذي له الرياسة العامة في الدين والدنيا جميعاً) (التعريفات: ص ١٦). ويقول الماوردي: (الامامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا) (الاحكام السلطانية: ص ٥).

(٢) المحقق اللاهيجي: جوهرة المراد (بالفارسية) ص ٣٢٩.

(٣) همو: رأسمال الايمان (بالفارسية) ص ١٠٧.

شيء يكون خارجاً عن دائرة الدين المقرر والمقدر من قبل الله[1].

وبما انه لا يمكن ان تجعل للدين دائرة منفصلة وخارجة عن الحياة، فانّه ليس بالامكان تصور وجود قيادة دينية من دون قيادة دنيوية، واذا اصبح الدين خارج ساحة الحياة الدنيا، حصل مسخ وتغيير في حقيقة الدين وماهيته.

ب ـ عرض الاسلام قوانين كثيرة للحياة الدنيوية للناس، وجعل فلاح الانسان وسعادته رهينة باجرائها. وعليه فان قائد المسلمين، يجب ان يكون ملتزماً بهذه القوانين ويعتبرها ورقة عمل حكومته حتى يدار المجتمع على اساس الاسلام.

ج ـ ان رسول الله ﷺ الذي تعتبر سيرته وحياته اسوة للمسلمين[2]، وعلى المسلمين اتباعه في كافة ابعاد الحياة ومنها، اتباعه في شكل طريقة الحكم، كانت لديه قيادة موحّدة في امور دين المسلمين ودنياهم وأولت حكومته اهتماماً بجميع جوانب حياة الامة الاسلامية. وبعد رحلة النبي ﷺ كانت هذه الوحدة تعد أمراً مسلّماً به، ولا تشك اي من الفرق الاسلامية في ذلك.

وعلى هذا الاساس، فان رئيس الحكومة الاسلامية ـ الذي يقوم بتنظيم امور دين الناس ودنياهم ـ يجب ان يتحلى بخصائص ثنائية ولديه شمولية:

أ ـ خصائص مناسبة للقيادة الدينية.

ب ـ خصائص مناسبة للقيادة الدنيوية.

---

(١) راجع محمد حسين الطباطبائي: الشيعة في الاسلام، ص ٣.

(٢) (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) (الاحزاب (٣٣): الآية ٢١).

٢ ـ الأمانة والحكم

ان تولي الشؤون الاجتماعية بمختلف مستوياتها، ابتداءً من القيادة حتى ادارة ادنى وحدة ادارية، تعتبر على ضوء احد القواعد الاساسية في الفلسفة السياسية في الاسلام، هو أمانة تعطى بيد الحكام والمسؤولين. ومن هنا:

أ ـ ان من تتوفر لديه شروط وخصائص الامانة الخاصة، يكون أهلاً للحكم.

ب ـ ان الحكومة والمسؤولية توأمان، ويمكن للحاكم التدخل في الشؤون الاجتماعية بمقتضى شروط الامانة.

وعلى ضوء المسألة الاولى فان أهلية تولي المناصب الادارية لا تتوفر في كل شخص، أما على ضوء المسألة الثانية فانه لا يمكن ان يتصرف الانسان في المناصب الادارية وكأنها ملكاً له، ولا يمكن له ان يفعل كيفما يحب.

والقرآن الكريم هو اساس هذا التفسير للحكم حيث يعتبر حاكم المجتمع أميناً وحارساً للمجتمع، ويعتبر الحكم العادل نوعاً من الامانة التي تسلّم اليه وعليه اداؤها[١].

يقول القرآن:

﴿ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل﴾[٢].

---

(١) مرتضى المطهري: حولة في نهج البلاغة، ص ١٣١.

(٢) النساء (٤): الآية ٥٨.

وقد ذكر عامة المفسرين ان الامر بـ(اداء الامانة) موجّه الى الحكام[1] وإن اعتبر البعض ان الحكام هم المخاطبون فقط بهذه الآية، بقرينة ان العبارة اللاحقة: ﴿واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل﴾ تخاطبهم ولم ير بعض آخر هكذا اختصاص لهذه الآية، الا انهم على ايّ حال اعتبروا الحكومة من ضمن الامانات أيضاً[2].

سأل يونس بن عبد الرحمن الامام الكاظم عليه السلام بشأن هذه الآية، فـفسّر الامام عليه السلام، الأمانة بـ(الامامة) واعتبر الائمة فقط مخاطبون بهذا الامر، وان شمل الأمر بأداء الامانة الى صاحبها، موارد اخرى ايضاً[3].

وذكرت في اصول الكافي عدة روايات فسّرت فيها الأمانة بامامة الائمة عليهم السلام.[4]

ويعبّر كلام ائمة الدين وكذلك مفسّري القرآن في هذا المجال عن أن قيادة المجتمع والحكومة، اعتبرت أمانة حتى في اكمل وأسمى مراحلها والتي تقترن حسب اعتقاد الشيعة بـ(النص) و (النصب الشخصي)، وأن للامام امتيازات غير

---

(١) لم يصرح في هذه الآية لمن هذه الامانة ومن يعتبر صاحبها ومن يسلّمها الى الحاكم؟ ومع ذلك يصر بعض الكتّاب الاسلاميين ان تولي امور المجتمع، هي امانة تسلّم الى حكام المجتمع من قبل الناس (جعفر سبحاني، معالم الحكومة الاسلامية: ص ٢٢٨) وعلى هذا الاساس استنتجوا ان المشاغل العامة حتى في اعلى مستوياتها، هي وكالة (علي غفوري: معلومات بشأن الدستور، ج ١ ص ١٠٢).

(٢) للتوضيح في هذه الامور، راجع: الشيخ الطوسي: تفسير البيان، ج ٣، ص ٢٣٤، فضل الطبرسي: تفسير مجمع البيان: ج ٢، ص ٦٣ الفخر الرازي: التفسير الكبير، ج ١٠ ص ١٢٩.

(٣) الشيخ الصدوق: معاني الاخبار، ص ١٠٨.

(٤) راجع: محمد باقر المجلسي: مرآة العقول، ج ٣ ص ١٧٩.

اعتيادية كالعصمة. ومن هنا فهو مقيّد والامام مكلف بالعمل بوصفه صاحب أمانة[1].

وكان استنتاج امين الاسلام الطبرسي من هذه الآية والروايات المتعلقة بها هو:

انّ الله يأمر الحكام من خلال تعبير وجوب اداء الأمانة بالقيام برعاية الناس.[2]

وفي رواية أُخرى قال الامام علي عليه السلام:

(حق على الامام ان يحكم بما انزل الله وأن يؤدي الامانة)[3].

وأضاف الامام: وإذا قام بذلك فيجب على الناس الاستماع له وطاعته واجابة دعوته.

وقد ذكر أمير المؤمنين عليه السلام هذا الفهم القرآني للحكم في كتبه الحكومية الى رجال الدولة. ففي كتابه الى حاكم آذربايجان قال الامام عليه السلام:

(ان عملك ليس لك بطعمة، ولكنه في عنقك أمانة، وأنت مسترعى لمن فوقك ليس لك أن تفتات في رعيّته)[4].

وفي كتاب وجّهه الى جباة الضرائب طلب منهم ان يتعاملوا بالعدل والانصاف:

---

(١) (ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها) النساء (٤): الآية ٤.

(٢) تفسير مجمع البيان: ج ٢ ص ٦٣.

(٣) الميزان: ج ٤، ص ٣٨٥.

(٤) نهج البلاغة: الرسالة ٥.

(فانصفوا الناس من أنفسكم، واصبروا لحوائجهم، فانكم خزّان الرعية، وكلاء الامة)[1].

ان التحلي بالامانة لدى القائد والموظفين الحكوميين يلعب أهم دور في نيل المواطنين حقوقهم وكذلك تحرك الحكومة في مسير العدالة. ويعتبر المصلح الاسلامي الكبير، سيد جمال الدين اسد آبادي، هذه الصفة، (مقوّم اساس الحكومة) و(الروح الوحيد للحكومة).[2]

٣ـ سيادة القانون

ويشكل المسلمون الامة الاسلامية على ضوء اواصرهم الدينية، ويكون مجتمعهم القائم عى اساس معرفة واختيار طريق وهدف معيّن للحياة، مجتمعاً دينياً.

ويعتبر القانون الذي يحظى بقبول الدين محوراً لادارة هكذا مجتمع، والقانون هو عبارة عن:

ضوابط ومقررات معيّنة تقررها جهة ذات سلطة واعتبار اجتماعي، وتحدّد فيها تكايف وحقوق وحدود ومسؤوليات يجب ان يلتزم الجميع بمراعاتها والقبول بعواقب مخالفتها. ومبدأ القانون بالنسبة للمسلمين، ليس ارادة فرد او فئة أو طبقة أو شعب، بل المعايير الواضحة والمؤكدة التي تتجسد في (الدين) وتعرف

---

(١) نفس المصدر: الرسالة ٥١.

(٢) راجع سيد جمال الدين اسد آبادي: نيچريه او المادية، ص ٣٥ ـ ٣٦، رشيد رضا المنار، ج ٥، ص ١٧٧.

عن طريق العقل والوحي.

ان فلسفة تشكيل الحكومة الاسلامية تتمثل في تطبيق القانون الالهي ويتم ايجاد مؤسسات تنفيذية وعلى رأسها القيادة لتحقيق الأهداف الدينية واقامة نظام الدين وقوانينه.

وذكر سماحة الامام الخميني، بصورة واضحة وصريحة قانون الله، بوصفه اساس الحكومة الاسلامية، الى درجة بحيث ان (رأي زعيم المسلمين، ليس له أي دور في الحكومة، وان كان رسول الله ﷺ ويجب أن يتّبع رسول الله ﷺ الارادة الالهية:

حكومة الإسلام هي حكومة القانون، وفي هذا النمط من الحكومة تنحصر الحاكمية بالله والقانون ـ الذي هو أمر الله وحُكمه ـ فقانون الإسلام أو أمر الله له تَسَلُّطٌ كاملٌ على جميع الأفراد وعلى الدولة الإسلامية، فالجميع بِدءاً من الرّسول الأكرم ﷺ ومروراً بخلفائه وسائر النّاس تابعون للقانون ـ وإلى الأبد ـ لنفس ذلك القانون النّازل من عند الله، والمُبلَّغ بلسان القرآن والنبي ﷺ.[١]

واشار القرآن الكريم في تعابير مختلفة وفي العديد من الآيات، الى أن أمر الله وقانونه هو المعتبر فقط[٢]، يطالب عامة المسلمين والنبي ﷺ بالتسليم ازاءه وجعله محور العمل ومبنى الاحكام:

﴿ان الحكم الا لله﴾[٣].

﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله﴾[٤].

---

(١) الامام الخميني: ولاية الفقيه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) يمكن للافراد وضع مقررات باذن الله، وان كان القانون من قبل الله بالاصالة.

(٣) يوسف (١٢): الآية ٤٠.

(٤) الشورى (٤٢) الآية ١٠.

﴿فاحكم بينهم بما أنزل الله﴾[1].

﴿ان احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع اهوائهم﴾[2].

﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون﴾[3].

﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فاوئك هم الظالمون﴾[4].

﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الفاسقون﴾[5].

﴿يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين... واتبع ما يوحى اليك من ربك﴾[6].

﴿واستقم كما امرت ولا تتبع اهواءهم وقل آمنت بما انزل الله من كتاب﴾[7].

﴿ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون﴾[8].

﴿اتبع ما اوحى اليك من ربّك﴾[9].

﴿اتبع ما يوحى اليك﴾[10].

---

(١) الشورى (٤٢) الآية ٤٨.

(٢) المائدة (٥): الآية ٤٩.

(٣) المائدة (٥) الآية ٤٤.

(٤) المائدة (٥): الآية ٤٥.

(٥) المائدة (٥): الآة ٤٧.

(٦) الاحزاب (٣٣): الآية ١ ـ ٢.

(٧) الشورى (٤٢): الآية ١٥.

(٨) الجاثية (٤٥): الآية ١٨.

(٩) الانعام (٦): الآية ١٠٦.

(١٠) يونس (١٠) الآية ١٠٩.

﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم، قل ان هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت اهوائهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير﴾[1].

﴿أفغير الله ابتغى حكما وهو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلا﴾[2].

﴿قل ان هدى الله هو الهدى وامرنا لنسلم لربّ العالمين﴾[3].

ان النتيجة الطبيعية لهذه القاعدة الاساسية للحكومة الاسلامية هي أن زعيم الامة الاسلامية يجب ان يتمتع بايمان قوي واطلاع واسع على قوانين الدين، فقد قال الامام علي عليه السلام ردّاً على مقترح تقدم به احد الولاة:

اعلم لو اني قبلت باقتراحك لعملت بينكم بما أعلم من حكم الله.[4]

وبعد القبول بالخلافة قال ردّاً على اعتراض المعارضين للمساواة والعدالة: فلما انفضت اليَّ نظرتُ إلى كتاب الله وما وضع لنا وأمرنا بالحكم به فاتبعته وما استنَّ النبي صلى الله عليه وآله فاقتديته...[5]

لقد أمر هذا الحاكم واليه بالعمل طبقاً للقانون الالهي، لأنه يلتزم شخصياً بالدين والقانون الالهي. وقال:

(امره...(بـ) اتباع ما امر به في كتابه من فائضه وسننه التي لا يسعد احد الا باتباعها ولا يشقى الا مع حجودها واضاعتها)[6].

---

(١) البقرة (٢) الآة ١٢٠.

(٢) الانعام (٦): الآية ١١٤.

(٣) الانعام (٦): الآية ٧١.

(٤) نهج البلاغة: خ ٩٢.

(٥) نفس المصدر: خ ٢٠٥.

(٦) نفس المصدر: الرسالة ٥٣.

وهذا التقيد بقانون الشرع هو الذي ينهاه عن استخدام الطرق المتداولة لدى رجال السياسة الهادفة الى مواصلة الحياة وادامة التسلط الحكومي ويفضّل هذا (التقيد) على اطالة عمر حكومته. ويقبل بانواع الاخطار على نفسه حتى لا تتعرض (المباديء) الى ضرر. كان يقول للمتآمرين في حكومته:

(واني لعالم بما يصلحكم ويقيم اودكم، ولكني لا ارى اصلاحكم بافساد نفسي)[١].

يشير الامام عليه السلام هنا انّ بامكانه من خلال ممارسة القوة واستخدام اساليب مقرونة بالعنف، الحؤول دون تشتت القوى، وتعبئة الجميع للدفاع عن الحق، ولكنه لا يستسيغ سياسة كهذه لتنظيم امور حكومته، لانها تقترن بفساد الدين وهتك حرمة القانون الالهي[٢].

ومن الطبيعي ان يعتبر الامام علي عليه السلام رجل دولة غير ناجح بنظر المحللين الذين لا يرون قيمة ومكانة للحفاظ على مباديء الدين في رسم سياسة ونهج انظمة الحكم، لانه وفائه للاسلام والتزامه بالدين كان ينهاه عن التعامل القمعي والخارج عن القاعدة والقانون ويدفعه الى المداراة.

كتب بطروشفسكي وهو استاذ مادة التاريخ في جامعة لنينغراد يقول:

ان عليّاً ربيبة محمد صلى الله عليه وآله وكان وفيّاً له وللاسلام وفاءً عميقاً....كان عليّ ملتزماً بالدين الى حدّ الحماسة والحب، وكان صادقاً وجمعت فيه كل صفات اولياء الله، ولكنه بشكل عام كان يفتقد الى الصفات الضرورية لرجال الدولة

---

(١) نهج البلاغة: خ ٦٩.

(٢) ابن ابي الحديد شرح نهج البلاغة، ج ٦، ص ١٠٦، شرح ابن ميثم: ج ٢ ص ١٩٠.

ورجال السياسة الاعتياديين. وكان النقد الاخلاقي الناجم عن اسباب دينية ينهاه عن اتخاذ القرار واوجد لديه نزعة الى المداراة[1] وعلى أي حال، فان الالتـزام الديني والوعي الاسلامي ومؤسة قيادته، يمكن ان يكون لها دور مؤثر جداً من اجل ان يكون له تدخل في البرامج الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع.

٤ ـ الفلسفة الاجتماعية للقيادة

ينبغي ان لا يقيّم دور القيادة في حدود وظائفها التفيذية وعدم النـظر الى قائد المجتمع باعتباره فرداً مسؤولاً عن تنفيذ مجموعة قوانين فقط. فمثل هـذه الاعمال هي أبسط شؤونه وتعتبر مجرد مظهر لدائرة تأثير ونفوذ القيادة.

كما ينبغي عدم الخلط بين القيادة وبين الارشـاد، فـالمرشد يـدل عـلى الطريق، وقد لا يكون له حضور في الساحة اساساً وانما الوقوف جانباً.

والارشاد ليس باكثر من الدلالة والإخبار، وأداته عادة هو الكـلام، امـا القيادة فهي التقدم والحاق الناس بالقائد وتـعبئة القـوى وتـنظيمها ودفـعها الى الامام[2].

وبعد ظهور الطريق واتضاح الهدف تكون هناك حاجة الى جهة مـركزية تحشد القوى وتنظيمها. وتفعّل الطاقات الكامنة وتدفع الجميع الى التحرك[3].

---

(١) بطروشكفسكي: الاسلام في ايران، ترجمة كريم كشاورز (بالفارسية ص ٤٩.).

(٢) لذلك فان الامامة (القيادة)، هي منصب اوسع من النبوة (ابلاغ الدين)، وان كان بالامكان اجتمعهما في شخص واحد، مثل ابراهيم عليه السلام ورسول الله صلى الله عليه وآله.

(٣) راجع: مرتضى المطهري، الامامة، ص ٢٩ و٢٣٥ ومقالة (الادارة والقيادة فـي الاسـلام) الامداد الغيبي، ص ١٦٩.

وفي النموذج الذي يعرضه للنظام الاجتماعي للمدينة الفاضلة، يحدد الفارابي، موقع القيادة بتحليل دقيق مبني على علم النفس وعلم الاجتماع.[1]

وطرح بعض الكتّاب، التعريف التالي للقيادة:

القيادة هي امتلاك القدرة والدور الفعّال في:

أ ـ تنظيم الطاقات البشرية المشتتة.

ب ـ الاستفادة القصوى منها لبلوغ الاهداف.

ومن هنا فان معيار القيادة الحقيقية هو بعدها العملي اكثر من اي شيء وليس تولي لمنصب او الصفة أو الخبرة والتبحر والعلمية فقط[2].

ولا تنحصر اليوم دراسه وتحليل الابعاد المختلفة لموضوع القيادة، على العلوم السياسية، وانما تتم دراستها في اطر علوم اخرى ايضاً، فعلماء الاجتماع مثلاً يتحدثون بما يناسب بشأن القيادة ودورها من قبيل: الفئات الاجتماعية، القدرة الاجتماعية والحركات الاجتماعية[3].

كما ان علماء النفس يتطرقون الى قضية القيادة ودورها حين يقومون بدراسة الآثار الاجتماعية في المعادلات النفسية ويجرون تحليلاً للسلوك الاجتماعي.

ومن الواضح أنّ من غير الممكن هنا القيام بدراسة تلك المباحث، الا ان

---

(١) راجع الفارابي: السياسة المدنية، ترجمة وتحشية السيد جعفر سجادي (الى الفارسية) ص ١٨٩ ـ ١٩١.

(٢) ناصر الدين صاحب الزماني: مقدمة للقيادة، ص ٤٦.

(٣) راجع بروس كوئن: مباني علم الاجتماع، ترجمة غلام عباس توسلي ورضا فاضل (الى الفارسية).

من المفيد أن نشير الى بعض تلك المسائل في مدخل معرفة خصائص وصفات القائد:

أ / مؤشر القيادة :

هناك فرق بين الادارة التنفيذية لجماعة أو تشكيلات وبين قيادتها. ويعبّر علماء الاجتماع عن الدور الاول بالقيادة التنفيذية، وعن الدور الثاني بـالقيادة الحكيمة.

ان القيادة الحكيمة في الحركة الاجتماعية تقوم بتعبئة جماهير الناس لدعم اهداف الحركة، ويكون عملها زرع الشوق واثارة هيجان الاتباع وترغيبهم في الوحدة، اما دور القائد التنفيذي فهو يختلف كثيراً عن ذلك. ويقوم القائد التنفيذي باعمال من قبيل تنظيم القوى وتوزيع الاعمال. وفي حركة استقلال الهند، سمّي المهاتما غاندي باسم الحكيم، وجواهر لال نهرو باسم القائد التنفيذي[1].

ان تأثير القيادة الكفوءة في الحركة الاجتماعية من منظار علم الاجتماع هو بالشكل الذي:

لا يتحقق النجاح لأية حركة اجتماعية من دون قيادة كفوءة، ويرغّب نوع ايديولوجية الحركة، الافراد فيها، أما القيادة فتستقطب دعمهم. والقيادة اللائقة تفرز حالة التضامن لدى الحركة وتقوم باستمرار، بتوعية الاعضاء بقيمهم واهدافهم المشتركة وتزرع لديهم حبّها)[2].

وعليه ينظر الى القيادة المتحركة وذات النفوذ على أنها القوة المحركة

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٠٩.

(٢) نفس المصدر: ص ٤٠٩.

المتغييرات الاجتماعية[1].

ويعتبر تنظيم وتعبئة القوى في المجتع وتحريكهافي مسير واحد، المؤشر الخارجي لتأثير القيادة، وتأثيرها الداخلي والنفسي هو ايجاد الدوافع واثارة الشوق والعزم على تحقيق الرغبات والذي يعبّر عنه بـ(تمركز اهتمام الافراد)[2].

ب / اصالة القيادة :

يبدو للوهلة الاولى ان من السذاجة القول: هل ان الاصالة هي (للقائد) أم (للقيادة)، ولكن المقصود هو هل أن مكانة القائد تنبثق من شخصه وهل أنّ اختياره او رغبته او اشادته بشيء دليل على ان في ذلك خير وصلاح؟

على فرض تقدم واصالة القائد، تكون الاهداف تابعة له ـ ولا مقدار لها بالتأكيد ـ وينبغي عدم التفكير بأي شيء أبعد منه، ويجب التضحية بكل شيء من أجله، أما اذاكانت الاصالة للقيادة فان الشخص لا يعتبر معياراً للقيم والرغبات، وانما يتّبع بغية بلوغ هدف القيادة واذا عجز عن اداء هذا الدور، او كان هناك من لديه مؤهلات اكثر، يتم تغيير القائد[3].

ويلحظ في القيادة الافضل الهدف والرؤية الكونية اكثر من غيرها، بينما تلحظ في القائد الافضل النزعة الى الخصائص الشخصية: ان العلاقة بين القائد الافضل والقيادة الافضل هي علاقة معقدة ومثيرة للعجب. ويبدو ان القائد يراد من اجل القيادة وهدفها المطلوب، ولكن افضل القيادات تكون تارة ضحية

---

(١) نفس المصدر: ص ٤٣٣.

(٢) نرمان ل .مان: مباديء علم النفس، ترجمة محمود ساعتجي (الى الفارسية) ج ٢ ص ٦٧١.

(٣) ناصر الدين صاحب الزماني: مقدمة للقيادة، ص ١٢٠.

للاهواء والاعمال الاستبدادية وحب الجاه لدى افضل القادة. انهم يقولون كلاماً جذاباً وماكراً ويحمل هموم الآخرين وحتى كلاماً حقاً تارة ويجرون الجماهير ويسوقونهم الى اية جهة يرغبونها[1].

ثم ان افضل القادة، تكون لديهم افضل قيادة ويتمتعون بأسمى مرتبة الكمال الانساني، ولا يضحوا بالقيادة لأنفسهم. وذروة هذه الفضيلة هي لدى القادة المعصومين عليهم السلام.

ومن هنا فان (عدم الزلّة والعصمة) هي حلقه تربط مبدئي افضل قيادة وافضل قائد، وبالنتيجة، يعرض افضل القادة في المجتمع افضل قيادة.

اما في حالة عدم تولي الامام لمعصوم، القيادة مباشرة، تكون للقائد قدسية في حدود الالتزام بالقيادة واهدافها وبمقدار التحرك على محورها وذلك باعتبار القيادة واهدافها اساساً. ولذلك فان قدسية منصب القيادة لا تلبس رداء القدس لأي شخص يتولى هذا المنصب ولا تبرر المتابعة للقادة غير اللائقين والفاسدين.

شروط القيادة في الانظمة السياسية

لا يولي خبراء العلوم السياسية أهمية تذكر لموضوع شروط الحكام ورجال الدولة، ولا تحظى قضية الخصائص والمؤهلات التي يجب توفرها لدى من يتولى الحكم، بأهمية كبيرة لديهم. وعلى هذا الأساس فان دساتير كثير من الدول المتقدمة لا تتضمن الا أدنى شروط لتولي السلطة السياسية للمجتمع.

---

(١) نفس المصدر: ص ١١٧.

وفي انجلترا التي يحكمها نظام ملكي، لا يوجد اي شرط خاص لتعيين الملك وتنتقل الملكية بالارث من الملك الى ولي العهد.

أما في فرنسا يكفي ان يقوم خمسمئة مواطن على الاقل بترشيح شخص ما لرئاسة الجمهورية وطرحه على مجلس الدستور ويشترط في الشخص المرشح لرئاسة الجمهورية أن يكون امريكي الجنسية ولا يقل سنّه عن ٣٥ عاماً ولديه اقامة متوالية في امريكا لا تقل عن ١٤ عاماً.

ولم يذكر في اي من تلك الانظمة السياسية شرط لتولي اعلى منصب رسمي في البلاد، لا من حيث الوعي والمعلومات ولا من حيث الامانة واداء الواجب ولا من حيث المهارة والقدرة على العمل. ان هناك عاملان في هذاالتعامل المتساهل ازاء الشخص الذي يتولى السلطة السياسية للمجتمع ويدير النظام، وهما:

أ/ ان القيادة في هذه الانظمة السياسية نزّلت الى ادنى درجة ومرتبة وتم تجاهل دورها وتأثيرها في مسيرة الحكم وتكامل المجتمع. ولذلك يمكن لأدنى مواطن وأبسط فرد تولي السلطة في البلاد والنظر اليه كزعيم للشعب، وبالتالي يتولى اتخاذ القرار في اهم قضايا المجتمع واكثرها حساسية ومصيرية!

ب/ لم تلحظ مكانة للقيادة في هذه الانظمة، ولا يمارس الشخص الذي يتسلم اعلى منصب في الدولة عن طريق الوراثة او الانتخاب من قبل الشعب دور القائد ممارسة حقيقية أبداً، وتكون القيادة بيد شخص آخر أو جماعة أو حزب يقف خلف الكواليس ويقوم بتوجيه التيارات الاجتماعية.

ان هذا النوع من (القيادة السرية وغير المرئية) والتي لا تتولى الحكم عن طريق الانتخابات العامة، ولا يعرف الشعب خطتها وأهدافها، ولا تمارس العمل امام الناس ولا يمكن لهم الأشراف والسيطرة عليها، ولا تتحمل مسؤولية

وتكليفاً في ممارسة القيادة، هو أخطر انواع القيادة الاجتماعية وأكثرها ضرراً.

وفي كثير من هذه الدول التي تدار في الظاهر بصورة ديمقراطية ويجب ان يكون الحكم عادة بايدي نواب الشعب، تتولى السلطة فئة خاصة تسمى احياناً ـ تسمية صحيحة او غير صحيحة ـ بالنخبة. ولديها القدرة على ممارسة السلطة بسبب امتلاك الثروة والسيطرة على وسائل الاعلام وأسباب أُخرى[١].

وتؤيد دراسة انظمة الحكم الغربية وتجاربها بصورة جيدة وجود المشكلتين المذكورتين آنفاً وتثبت أنّ:

القيادة القانونية والعقلانية التي تتولى الحكم طبقاً للقانون، لا تتمتع بشأن ومنزلة القيادة الحقيقية. هذا من جهة، ومن جهة اخرى ان هناك قيادة سرية تسيطر على مصير البلاد وتدفع الشعب الى اية جهة تريد من خلال ما لديها من وسائل[٢]، وبالتالي تتمتع مجموعات الضغط بالحرية في فرض ارادتها[٣].

شروط وصفات القائد

هناك نوعان من الشروط والصفات اللازم توفرها لدى القائد:

شروط عامة للقيادة وشرط القيادة الدينية.

---

(١) بروس كوئن: مباني علم الاجتماع، ص ٣٩٢.

(٢) راجع: استانسفيلد ترفر (الرئيس السابق لوكالة المخابرات المركزية الامريكية)، السرية والديمقراطية، ترجمة ابو ترابيان (الى الفارسية).

(٣) راجع آريان بور: ارضية علم الاجتماع، ص ٣٨١.

ان هذه الشروط لا تتعلق بمجتمع خاص وقيادة خاصة وانما هي خصائص تنبثق عن ماهية القيادة والدور الذي يجب ان تلعبه. وهي شروط تطرح لقيادة أي مجتمع لسيادة أي نظام سياسي ووفقاً لأي ايديولوجية ودين.

وقد اهتم الباحثون في السلوك الاجتماعي بالصفات اللازمة للقائد، ويرون ان نجاحه مشروط بتوفر عاملين:

احدهما: قابليات وصفات القائد، والآخر ظرفه الخاص لايجاد القيادة[1].

هناك ارتباط تام بين ظروف القائد وخصائصه، فاذا لم يتوفر الظرف لايجاد القيادة فعندئذٍ يكون شخص القائد فرداً لا اهمية له. ولو كان الظرف او المرحلة الخاصة مهيّأة للعب الدور، ولكن لا يوجد شخص تتوفر فيه الخصائص اللازمة، فانه لا تحصل قيادة ايضاً[2].

وفيما يلي اهم الشروط اللازم توفرها للقيادة:

١ ـ حسن وسرعة التشخيص.

٢ ـ الحزم في القرار والسرعة في اتخاذ القرار.

٣ ـ الشهامة والسرعة في العمل.

٤ ـ تحديد الاعمال الاحترازية في حالة الفشل.

٥ ـ القابلية على تحمل النقد والآراء المخالفة.

٦ ـ شهامة تحمل مسؤولية الفشل.

---

(١) نرمان ل. مان: مباديء علم النفس، ج ٢ ص ٦٤١ و٦٧١.

(٢) نفس المصدر: ص ٦٧٤.

٧ ـ التوزيع المناسب للعمل.

٨ ـ تفويض الصلاحية في دائرة استطاعة الافراد.

٩ ـ التنظيم.

١٠ ـ الغلظة مع الليونة والهيبة مع الزهد.

١١ ـ الاصرار على تنمية قابليات المرؤوسين.

وفي النقطة المقابلة لهذه الصفات الايجابية التي يجب ان تتوفر لدى القائد، تقع الصفات السلبية التي لا تنسجم مع القيادة، مثل عدم الاعتماد على النفس والتردد في اتخاذ القرار وعدم تحمل النقد.

وعلى ضوء الشروط المذكورة آنفاً، أضاف الاستاذ المطهري، صفاتاً اخرى وهي: المبادرة، المواساة، زرع الايمان لدى الافراد بالهدف الاجتماعي العام، معرفة ظروف الزمان، الايمان بالهدف، وأهم من كل ذلك قوة الارادة والشخصية والتأثير بارادات الآخرين والسيطرة عليها والذي يقترن بشكل من اشكال قوة التلقين[1].

وبغض النظر عن وقوع خلط في هذه العناوين بين شروط القائد ووظائف القيادة، ومع تجاهل كمال أو نقصان هذا الفهرس فان من الواضح أنّ بالامكان القيام بدراسة مستقلة لكل واحدة من هذه الخصائص وخصوصاً تشخيص مدى دورها وتأثرها في القيادة، بيد ان هذه الدراسة ليست لها ضرورة هنا، خاصة وأنّ وجوب توفر هكذا شروط في القائد، تحظى بقبول مفكري القضايا الاجتماعية وفلسفة الحاجة اليها واضحة.

---

(١) مرتضى المطهري: الامامة والقيادة، ص ٢١٦، ٢١٧، ٢٣٧، ٢٣٨، وراجع ناصر الدين صاحب المزاني: مقدمة القيادة، ص ٦٦ ـ ٦٧.

ويجب توفر هكذا شروط في القائد الذي يحظى بقبول الاسلام، لأن العقل الفطري للانسان يشعر بالحاجة اليها، وهذا الحكم يكفي في اعتبار ووجوب هذه الشروط، لأن الانسجام بين العقل والشرع مقبول في هذا الدين. ومن هنا فلا حاجة الى الدليل الشرعي من القرآن والحديث، بعد ادراك ضرورتها. وفي النصوص الاسلامية المعتبرة توجد شواهد كثيرة في تأييد هذا النوع من الشروط، فمثلاً تشير الى ذلك العناوين التالية:

الرشد

يرى الامام علي عليه السلام السفهاء غير أهلٍ لتولي الحكم:

ولكني آسي أن يلي أمر هذه الأُمة سفهاؤها[1].

وتقع (السفاهة) في مقابل (الرشد)، والسفيه في مقابل الرشيد. والسفاهة تختلف عن الجنون ـ في مقابل العقل ـ ان العقل هو من الشروط العامة للتكليف، ولا تكليف ولا واجب على المجنون، خلافاً للرشد الذي له تدخل في بعض القوانين والمقررات، فالاسلام مثلاً يرى وجوب الرشد للتصرف في الاموال، اضافة الى البلوغ والعقل ولا يسمح ان توضح أموال ورساميل الافراد غير الرشيدين تحت تصرفهم، وان كانوا بالغين وعقلاء، لان هكذا افرد ليست لديهم القدرة على حفظ اموالهم وتشخيص وادراك الاسلوب الصحيح للاستفادة من ثرواتهم[2].

---

(١) نهج البلاغة: الرسالة ٦٢.

(٢) (وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم اموالهم) النساء (٤) الآية: ٦.

وبغية الدخول في الحياة الزوجية، يجب ان يكون لدى الزوج والزوجة رشداً ويفهما ما هي الالتزامات التي تقع عليهما والمترتبة على ميثاق الزواج وان تكون لديهما استطاعة على اداء هذه المسؤوليات.

ومن الواضح ان الرشد، مفهوم نسبي، أي أنّ كل مسؤولية تتطلب ما يناسبها من الرشد. فللادارة تنظيمات سياسية أو مؤسة اقتصادية أو معسكر يجب الاخذ بنظر الاعتبار ما يناسب أي منها من لياقة ومهارة وأهلية ولو توفرت اللياقة لتولي بعضها فذلك لا يعني بالضرورة النجاح في ادارة البعض الآخر.

وعلى هذا الاساس، فان الرشد في مفهومه العام هو عبارة عن:

اللياقة والاهلية في حفظ الامكانات والرساميل التي تحت تصرف الانسان والاستفادة منها.

ان أول عنصر للرشد هو امتلاك معرفة تامة بالامكانات والقابليات والمسؤوليات التي لدى الانسان، والعنصر الآخر له هو توفر اللياقة والاهلية في مجال استخدام القابليات وتوجيهها في مسير التكامل.

وعلى ضوء هذا الاستنتاج، فان الرشد، هو تعبير شامل يعبّر عن جميع المؤهلات اللازمة في القيادة.

وفي كلام آخر يقول الامام علي عليه السلام:

(يحتاج الامام الى قلب عقول، ولسان قوول، وجنان على اقامة الحق صؤول)[1].

ومن الطبيعي ان المجتمع اذا افتقد الى هذه المؤهلات والقابليات في قيادته

---

(١) الآمدي: غرر الحكماً، ج ٦، ص ٤٧٢، ح ١١٠١٠.

ولم تعار قيم كهذه الاهمية المطلوبة، فان الحكم يكون بايدي السفهاء، وبالنتيجة ينحدر المجتمع نحو الهلاك، وتتجه الحضارات نحو الدمار، والقابليات تحو الزوال وتتعرض جميع الامكانات المادية والمعنوية للمجتمع الى الضياع. وحسب تعبير رسول الله ﷺ:

(اذا اراد الله بقوم شراً ولّى عليهم سفهائهم)[1].

حسن الولاية

قال رسول الله ﷺ:

(لا تصلح الامامة الا لرجل فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معاصي الله، وحلم يملك به غضبه، وحسن الولاية على من يلى حتى يكون لهم كالوالد الرحيم)[2].

وتعبير حسن الولاية هو من التعابير الشاملة والمعبّرة التي تشير الى الشروط اللازمة للقيادة والادارة.

القوة

ان أليق الافراد للقيادة من وجهة نظر الامام علي عليه السلام هو الشخص الأعلم بالقوانين الالهية والذي يتمتع بطاقة اكثر ويكون اقوى من جميع الناس حتى

---

(١) على متقي الهندي: كنز العمال، ج ٦، ص ٧.

(٢) الكافي: ج ١، ص ٤٠٧.

يمكنه امرار القافلة البشرية بسهولة من المضائق الصعبة لما يتمتع به من تفوق في الوعي وقابلية منقطعة النظير:

(أيها الناس ان أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم عليه، وأعلمهم بأمر الله فيه، فان شغب شاغب استعتب فان أبى قوتل)[1].

وقال الامام الرضا عليه السلام: (الامام عالم لم يجهل،وراع لا ينكل .... مضطلع بالامامة، عالم بالسياسة)[2].

وكان الائمة عليهم السلام يحتجون بوجود هذه المعايير والتحلي بهذه الامتيازات لاثبات امامتهم، ويسندون أهليتهم للقيادة الى هذه الصفات.

بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله قال الامام علي عليه السلام:

أنا أولى برسول الله.... وأفقهكم بالدين، وأعلمكم بعواقب الأُمور، وأذربكم لساناً وأثبتكم جناناً.[3]

وفي كلام آخر، طرح الامام عليه السلام ميزة (المضطلع بامر الرعية) في اطار ذكر ميزات اهل البيت التي تخصص الامامة لهم[4]كما طالبوا اصحابهم المقربين الذين كانوا يتولون مسؤوليات حكومية من الدرجة الاولى، بأخذ هذه الصفات والمعايير بنظر الاعتبار عند اختيار الكوادر:

ثم انظر في أمور عمالك فاستعملهم اختباراً، ولا تولهم محاباة وأثرة، فإنهما جماع من شعب الجور والخيانة، وتوخ منهم أهل التجربة والحياء من أهل

---

(١) نهج البلاغة: خ ١٧٣.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٢٠٢.

(٣) الطبرسي: الاحتجاج، ج ١ ص ٤٦ .

(٤) ابن قتيبة: الامامة والسياسة، ج ١ ص ١٩.

البيوتات الصالحة والقدم في الاسلام المتقدّمة، فإنهم أكرم أخلاقاً، وأصح أعراضاً، وأقل في المطامع إشرافاً، وأبلغ في عواقب الامور نظراً.[١]

وعلى أساس هذه الضابطة كانوا يطالبون أوفى أصحابهم بعدم طرح أنفسهم لقيادة الناس إذا لم تكن لديهم القدرة على تحمل المسؤوليات الاجتماعية[٢].

وكان أصدق أصحابهم يثيرون المشكلات بسبب ضعف الادارة. كتب الامام علي عليه السلام لواليه كميل يقول :فقد صرت جسراً لمن أراد الغارة...

ولم يكن سبب ذلك ضعف لديه في الايمان والفقه، بسبب ضعفه في السياسة والتدبير فعاتبه الامام واعتبر سياسته مقرونة بضعف واضح ادى الى الفساد ووصفه قائلاً: يفتقر المنهج الراسخ المتماسك ولا تُرى فيه الهيبة التي لا تفل شوكة العدو....[٣]

تعابير أُخرى

واضافة الى التعابير العامة الآنفة التي يتضمن كل منها عدة خصال تلاحظ، تعابير خاصة وجزئية في النصوص الاسلامية في هذا الصدد، مثل (سعة الصدر) التي اعتبرها أمير المؤمنين عليه السلام آله الرئاسة : (آلة الرياسة سعة الصدر)[٤].

وتنبثق الحاجة الى هذه الخصلة من أن قائد المجتمع يتعرض الى حوادث

(١) نهج البلاغة: ج ٣ ص ٩٥، الرسالة ٥٣ .

(٢) بحار الانوار: ج ٢٢، ص ٤٠٦).

(٣) نهج البلاغة: الرسالة ٦١.

(٤) نفس المصدر: الكلمات القصار ١٧٦.

خطيرة واخبار غير سارة ومواجهات مختلفة، واذا افتقد في موارد كهذه الى سعة الصدر والقابلية على التحمل، عجز عن تدبير الامور وحل المشكلات مما يعرّض الحكومة والشعب الى الانحراف[1].

وتلاحظ في الآيات القرآنية اشارات الى الخصال اللازمة للقيادة، فمثلاً يذكر القرآن بشأن (طالوت) الذي جعله الله حاكماً تشكيك البعض وانكارهم لصلاحيته في القيادة بسبب الفقر، فكان الجواب على ذلك هو: **﴿ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم﴾**[2].

وذكر القرآن نقلاً عن يوسف عليه السلام قوله: **﴿اجعلني على خزائن الارض اني حفيظ عليم﴾**[3].

ومعنى هذا الكلام هو انني قوي وعليم في المحاسبة[4]، أو لدي القدرة على حفظ الخزينة، والعلم بالسياسات المالية[5].

وجهة نظر المفكرين الاسلاميين

بحث المفكرون المسلمون بشأن شروط الحاكم في الحكمة والكلام والفقه الاسلامي، وطرحوا شروطاً خاصة تتطلبها اسلامية الحكومة واشاروا الى الخصائص العامة للقيادة:

---

(١) ابن ميثم البحراني: شرح نهج البلاغة، ج ٥ ص ٣٣٨.
(٢) البقرة (٢): الآية ٢٤٩.
(٣) يوسف (١٢): الآية ٥٥.
(٤) ابو الفتوح الرازي: تفسير روض الجنان، ج ١١ ص ٩٦.
(٥) الزمخشري: تفسير الكشاف، ج ٢ ص ٤٨٢.

وفي هذا الصدد ذكر ابن سينا بعض الخصائص وهي: الفكر والقدرة في الامور السياسية والتدبر والتعقل العميق والتحلي بخُلُق كريم، مثل الشجاعة والعفة وحسن التدبير[١].

ويرى الفارابي، شرطين اساسيين لزعيم المجتمع وهما:

أ/ المعرفة التامة بفن ادارة المجتمع.

ب/ القدرة على استخدام هذا الفن والاستفادة منه عملياً[٢].

وكتب الخواجه نصير الدين الطوسي يقول:

ان علامة الملك على الاطلاق، استجماع اربعة امور:

الأول: (الحكمة) وهي غاية جميع الغايات.

والثاني: (التعقل التام) الذي يؤدي الى الغاية.

والثالث: (جودة الاقناع والتخييل) وهو من شروط التكميل.

والرابع: (قوة الجهاد) وهو من شروط الدفع والذب[٣].

ويرى الماوردي (فقيه الشافعية في القرن الخامس) وجوب ان توفر لدى القائد القدرة الفكرية في مجال رسم السياسة والتخطيط وتدبير المجتمع وكذلك الشجاعة للدفاع عن كيان المجتمع والشعب في مواجهة العدو[٤].

واعتبر العلامة الحلي ان الجرأة والشجاعة والفطنة والتدبير هي من

---

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات، ص ٤٥١.

(٢) الفارابي: الفصول المتزعة، ص ٤٩.

(٣) خواجة نصير الدين الطوسي: الاخلاق الناصرية (بالفارسية) تصحيح مينوي وحيدري، ص ٢٨٥.

(٤) الماوردي: الاحكام السلطانية، ص ٦.

الشروط المتفق عليها من قبل جميع الفرق الاسلامية[1].

وذكر ابن خلدون ان الكفاية هي من شروط منصب الامامة، بمعنى ان الامام يجب ان تكون لديه القدرة على اقامة الحدود والدخول في الحرب ويمكنه تعبئة الناس بقيادته، وان يكون قوياً وفطناً في الامور السياسية، لانه يتمكن بهذه الخصائص من اداء وظائفه في الدفاع عن الدين والجهاد ضد العدو واقامة الحدود وتدبير المجتمع[2].

واعتبر مفكرون اسلاميون آخرون التحلي بهذه الصفات ـ وهي من مستلزمات القيادة ـ أمراً مسلّماً به[3].

وعلى هذا الاساس يمكن القول ان العلماء المسلمين لم يغفلوا عن دور (الادارة والمهارة) وضرورتهما وموقعهما في القيادة، وذلك عند دراسة شروط القيادة طبقاً للحكم العقلاني الصريح الواضح، وعلى ضوء المسائل الموجودة في النصوص الدينية، وصرحوا بذلك الى جانب الشروط الاخرى. ومن هنا، يجب ان تلحظ جميع الخصائص العامة للقيادة في قيادة المجتمع الاسلامي، ويجب ان لا يؤدي الاهتمام بالشروط الاخرى الى تجاهل هذه الشروط او اعتبارها غير مهمة.

شروط القيادة الدينية

تختلف رؤى الايديولوجيات السياسية لمكانة القائد وواجباته في النظام

---

(١) العلامة الحلي: تذكرة الفقهاء، ج ١ ص ٤٥٢.

(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٣٥.

(٣) راجع: باقر شريف القرشي: نظام الحكم والادارة في الاسلام، ص ٢١٨.

الاجتماعي. وعليه فقد ذكرت شروطاً خاصة للقيادة اضافة الى الشروط العامة التي تحظى بقبول الجميع .

وهذه الشروط الخاصة التي تأخذ شكلاً خاصاً في كل ايديولوجية فكرية، تابعة لرؤية الدين للقضايا التالية:

أ/ الرؤية الكونية للدين، والغاية التي يراها لحياة الانسان.

ب /ايديولوجية الدين، والنظام الذي يطرحه لحياة الانسان.

ج / الحاجات والضرورات التي يراها في القيادة.

ء / التكاليف والوظائف التي تقع على عاتق القائد في المجتمع.

هـ/ الخطط والطرق التي يعرضها على القيادة.

ومن الواضح مدى تأثير الاجوبة المتنوعة على هكذا مسائل في تعيين المواصفات الفردية اللائقة للقيادة.

وفي البداية نشير هنا الى عدة امثلة من هذه الاجوبة التي تبين خصائص القيادة على اساس العقيدة ثم نقوم بدراسة شروط القيادة الاسلامية.

افلاطون وقيادة الفلاسفة

يرى حكماء اليونان، ان الحكمة والفلسفة هما محور انسانية الانسان ومعيار ميزته وغاية سيره العلمي والعملي. ومن هنا يشيرون الى ان الحكومة هي زينة الحكيم وأن الفيلسوف أهل لولاية المدينة. كان افلاطون يقول:

اذا لم يتول الفلاسفة حكم المدن، واذا لم يجهّز حكام المدن بالروح

والقدرة الفلسفية واذا لم تمتزج العظمة السياسية بالهيبة الفلسفية، فان المدن والدول لن تأمن من الخبائث أبداً ولن ترى البشرية حتى ذلك الوقت، الرفاه والراحة[1].

ولعل ارسطو كان يرى ان هكذا نقطة هي بعيدة عن متناول المجتمعات المتعارفة وكان يرغب في الحكومة التي يتولى قيادتها عدد من نخبة وصلحاء القوم[2].

وفي كتابه المعروف (السياسة) حين يبلغ ارسطو السؤال التالي (مَن الذي يجب ان يحكم؟) يطرح احتمالات وفرضيات مختلفة، ويقوم بنقدها: الفقراء، الاقوياء، الصالحين، افضل الافراد، ولكنه بالتالي يفضّل حكومة الصالحين (اريستوكراسي)، حتى يسبق من لديه تفوق على الآخرين في الفضيلة ـ ليس بالمعايير النسبية بالطبع ـ بل من لديه تفوق مطلق[3].

ميكافيلي وقابلية القيادة على التلوّن

يعتبر نيل الجاه والفخر الهدف الوحيد للحكومة بنظر ميكافيلي ومن يفكر تفكيره، وعلى اساس هذا المبنى النظري، يخرجون بنتيجة مودّاها (ان اتباع الاخلاق، ليست طريقة عقلانية دائماً، بل ان هكذا سعي من اجل القيام باعمال

---

(١) راجع: افلاطون: الجمهورية (مرحلة مؤلفات افلاطون) ترجمة محمد حسن لطفي (الى الفارسية) ج ٤ ص ٤٨٤.

(٢) راجع ارسطو: مباديء حكومة آتن، ترجمة باستاني باريزي (الى الفارسية) مقدمة المترجم ص ٣.

(٣) ارسطو: السياسة، ترجمة حميد عنايت (بالفارسية)، ص ١٢٧، ١٧٢ و١٧٣.

حسنة، هو سياسة تخالف العقل).

ويرى ميكافيلي ان حاكم المدينة العاقل عليه ان يجعل المبدء التالي دليلاً له:

يجب، ان تكون لديه قوّة اجتناب الخير حفظاً لمنصبه ومكانته، وعليه ان يعلم ان من الضروري غالباً ان يعمل خلافاً للصدق والمحبة والانسانية والدين كي يحافظ على ثبات حكمه[1].

وعلى ضوء هكذا روية لا يرى الظلم قبيحاً ولا يعلم اصحابها بالعاقبة التي تنتظر الظالمين يوم القيامة. ويرى ميكافيلي ان الصفة الخاصة التي ينال بها حاكم المدينة شهرة، هي استعداده لكل عمل تتطلبه الضرورة، سواء انطبق ذلك العمل على الفضيلة أم على الرذيلة، حتى ينال بالتالي هدفه.

يجب ان يكون لدى حاكم المدينة ذهنية مستعدة للاستدارة الى اية جهة يتطلبها نسيم الخط وتلوّن الامور[2].

وبناء على هذا، لا يوجد اي خط احمر لحاكم المدينة، وهو في مجال العمل السياسي، حرّ من كل قيد، ويجب ان يكون مستعداً لدخول اية منطقة يراها الآخرون ممنوعة.

ان هذه الرؤية الكونية وهذا النموذج القيادي، يقتضي صفات خاصة للقائد، صفات يمكنها ان تجعله مستعداً لكل عمل وتوجد لديه الارضية لاستخدام اية طريقة، خصال تجعله لا يعير أهمية للاحكام الفطرية واحكام

(١) كونذتين اسكينر: ميكافيلي، ترجمة عزت الله فولادوند (الى الفارسية)، ص ٧١ و٧٢.
(٢) نفس المصدر: ص ٧٤.

الضمير والتعليمات والعقلانية والمقررات الدينية. وعند ذلك يكون هكذا شخص أهلاً لحكم المدينة !

الفارابي والفضائل الانسانية للقائد

وفي النقطة المقابلة طرح الفارابي ومن يشاطره الرأي فكرة المدينة الفاضلة في البداية على ضوء مبانيهم العقائدية ورؤيتهم الكونية وقاموا بتعريف فضيلة الانسان وذروة الكمال الانساني، من اجل تبيين ذلك. ووجّهوا على ضوء الغاية التي تحدد من مجتمعهم المثالي (اي التعاون لنيل آخر مراتب السعادة) مسير هكذا مجتمع واتجاهه من «اليسار» (الحياة المريحة) والتمتع (اللذة والكيف) الى ذلك الغائب.

ويقول الفارابي ان المجتمع الذي يحترم فيه الناس حرمة بعضهم الآخر بغية نيل الراحة او اللذة، ولا يزاحم بعضهم البعض ولا يعتدون، والخلاصة يمارسون العمل بشكل قانوني ومنظّم، يفتقد الى حقيقة الفضيلة، وأنّ ما يظهر في هكذا مجتمع هو مجرد شَبَه للحق وليس ذاته.

ويرى الفارابي ان المجتمع الذي ينظر الى العدالة والحياء والصدق وبقية الفضائل، باعتبارها وسائل لحياة اكثر راحة، وينظر الى الراحة واللذة والثروة والجاه والسلطة على أنّها أسمى الاهدف البشرية وأنها تحدّد معيار القيم، يفتقد الى الفضيلة في الحقيقة. وهو بهذه الرؤية لحياة الانسان وفلسفة حياة البشر، يرى (الملك) الحقيقي) هو الشخص الذي: (يكون غرضه وهدفه من قيادة وادارة المجتمع، ان ينال هو وبقية المواطنين السعادة الحقيقية). والنتيجة الطبيعية لهكذا

فهم لفلسفة القيادة ومكانتها، هي ان القيادة تتطلب صفات خاصة. والقائد يجب ان يكون في ساحة الفضائل، يسبق الجميع، ويتقدم على الجميع في التحلي بالكمالات كي يمكنه ايصال الآخرين الى السعادة.

الملك في الحقيقة هو الذي غرضه ومقصوده من صناعته التي يدبّر بها المدن، ان يفيد نفسه وسائر اهل المدينة السعادة الحقيقية...ويلزم ضرورة ان يكون ملك المدينة الفاضلة اكملهم سعادة اذ كان هو السبب في ان يسعد اهل المدينة[1].

ماركس والخصال الطبقية للقائد

تتحدد خصائص الرواد والطليعة في ايديولوجية ماركس على ضوء قواعدهم الطبقية. ويتضح من خلال مجموع مؤلفات ماركس ان من يعتبر صفوة وطليعة الطبقة لديه الميزات التالية:

أ/ ان ممثل كل طبقة انبثق من داخل تلك الطبقة.

ب / ممثل لكل الطبقة.

ج / ان صفوة كل طبقة هم انشط اجزاء هذه الطبقة للقيادة.

ء / يؤثر ويسيطر على كل الطبقة نتيجة جذابيته الاخلاقية او نفوذ كلامه أو مكانته[2]. لقد كان ماركس يحاول الحيلولة دون ابتعاد قادة المجتمع عن جماهير

---

(١) الفارابي: الفصول المنتزعة، ص ٤٥ ـ ٤٧.

(٢) انور خامئي: النزعة التجديدية لماركس تامائو: ص ٣٣٨.

الناس عن طريق اشتراط (التبعية الطبقية للقادة) والرابطة الواسعة لهم مع الطبقة. وكان يقول: ان ممثلي الطبقات يجب ان تكون هناك امكانية لاعفائهم من مناصبهم في اية لحظة كي لا تقع كارثة كهذه.

ويقوم (المعيار الطبقي) الذي تطرحه الماركسية لتمييز ادعياء القيادة عن القادة الحقيقيين، على اسس ومباديء كثيرة، مباديء من قبيل:

ان لكل ايديولوجية تظهر في اي مجتمع طبقي، طابعاً طبقياً خاصاً بالضرورة.

- ان الاستعداد للتنور الفكري وطلب الاصلاح موجود لدى الطبقة المستغلّة فقط.

- ان القائد لا يطرح شيئاً خارج اطار مطاليب طبقته[١].

خصائص قائد المجتمع الاسلامي

ما هو المجتمع الذي يسمّى (مجتمعاً اسلامياً) وما هي ملامح الطابع الاسلامي لمجتمع ما؟

في المجتمع الذي يتبلور على اساس الدين وتعتبر حاكمية الدين في جميع زواياه مبدءً وأساساً. ومن هنا فان المجتمع الاسلامي هو المجتمع الذي تسود فيه القيم والقوانين الاسلامية على جميع العلاقات الاجتماعية.

---

(١) راجع: بحوث الاستاذ المطهري في كتاب المجتمع والتاريخ، تحت عنوان (مباني ونتائج نظرية مادية التاريخ).

ولذلك فانّ المجتمع الذي يكون كل افراده مسلمين ويعمل بواجباته الفردية الاسلامية ولكن القوانين المطبّقة في علاقاته الاجتماعية ليست اسلامية خالصة، لا يطلق عليه اسم المجتمع الاسلامي، وبالعكس فان المجتع الذي لا يشكل المسلمون جميع افراده ويؤمن بعضهم بأديان اخرى، ولكن القوانين والقيم السائدة في العلاقات الاجتماعية، كلها قيم وقوانين اسلامية هو مجتمع اسلامي. وعليه فان الطابع الاسلامي للمجتمع مشروط بحاكمية الدين في شؤونه.

ان الحكومة الاسلامية هي حكومة تقوم بوظيفة تطبيق الدين في المجتمع، بيد ان حركة الحكومة والمجتمع في سير كهذا، لا تظمن الا اذا توفر لدى امامته وقيادته شرطان اساسيان اضافة الى الشروط العامة للقيادة وهما:

١ ـ المعرفة العميقة بالدين وتعاليمه ومعاييره.

٢ ـ الايمان القلبي بالدين والالتزام العملي به.

ونوضح فيما يلي بصورة اكثر ضرورة هاتين الخاصتين وتحديد حدودهما وضوابطهما في قسمين، الصلاحية العلمية، والصلاحية الاخلاقية.

أ/ الصلاحية العلمية

١ ـ الفقاهة:

ان الفقه بمفهومه الواسع يعني (الفهم) والمعرفة، اما في اللغة الاسلامية المعاصرة فيعني (معرفة الاسلام) وخاصة (معرفة الاحكام والمقررات الاسلامية، عن طريق الاجتهاد ويكون الشخص بمستوى صاحب رأي).

ومن البديهي ان المجتمع الذي يتحرك حول محور (الدين) لا يمكن لقائده

ان يوجهه من دون معرفة الديـن، إذ كـيف يـمكن لشـخص ليس لديـه مـعرفة بالمبادىء والقـوانـين الاسـلامية ان يـقوم بـتحقيقها وتـطبيقها فـي العـلاقات الاجتماعية؟

وبشكل عام فان معرفة اي عمل هي امر واجب لتوليه، وذلك على ضوء الادراك الفطري والفهم الوجداني، ومَن لا تتوفر لديه معرفة بما يتعلق بنشاط او برنامج او طريقة معيّنة، غير أهل لتحمل مسؤوليتها. ومن هنا يبحث العقلاء عمن لديه فهم وادراك من الناس لانجاز اعمالهم، ابتداءً مـن بـناء دار سكـنية حـتى تاسيس معمل صناعي كبير، ومن تصليح ساعة يدوية حتى تصليح أعقد ماكنة.

واهتم الانسان طيلة حياته وفي كل مراحل الحضارة والتقدم، بهذا المبدء العقلاني. وذكّر الأئمة عليهم السلام بهذا المبنى العقلاني والفطري لارشاد الناس الى القيادة اللائقة والكفوءة.

قال الامام الصادق عليه السلام: (وانظروا لانفسكم فو الله ان الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي فاذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجه ويجيء بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها)[1].

وهنا يُرجِع الامام عليه السلام اصحابه الى عقولهم الفطرية ويـبين لهـذه المسألة، ضرورة ان تتوفر لدى قادة المجتمع ومسؤولي الشؤون الاجتماعية، معرفة واسعة وعميقة ـ بأعلى مستوى ممكن ـ ويطلب منهم عدم تسـليم امكـاناتهم المـادية والمعنويه لأي شخص من دون جدوى.

وعلى ضوء هذا الادراك العقلاني، يذكر الفيلسوف الشهير ابو علي سـينا

---

(١) .وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٣٥ .

شرائط من قبيل: القدرة العقلية والتحلي بفكر سياسي مستقل في الامامة ويقول: يجب ان يكون الامام عارفاً بالشريعة، بالشكل الذي لا يكون هناك شخص أعرف منه بالشريعة.[1]

ويرى علماء الاسلام ان المعرفة السطحية والمقرونة بالتقليد والاتباع للآخرين من قبل القائد، نقصاً ويعتقدون: يجب ان تتوفر لدى القائد معرفة عميقة للدين بحيث يكون بمستوى صاحب رأي حتى يكون لديه استقلالاً فكرياً في ادراك المسائل الاسلامية ويكون صاحب فكر ورأي.

وفي الحقيقة يجب ان تكون الشخصية التي تقع على رأس المجتمع الاسلامي وتقوم بتوجيه الحكومة الاسلامية ويُسمى زعيم الامة الاسلامية، في مستوى اعلى من العوام من ناحية الرؤية الاسلامية حتى لا يعقد الامل على الآخرين لابداء الآراء والقيام بالاعمال ولا ينتظر الجواب الشرعي منهم. وتُسمى هذه المعرفة العميقة للدين والتي تحصل على اساس اسلوب علمي خاص (الاجتهاد) ومن خلال المراجعة مباشرة لمصادر الشريعة، أي القرآن والسنّة والعقل، بـ(الفقاهة).

واستند اخصائيو الفقه والقانون الاسلامي، في وجوب هذا الشرط للقيادة، على ضوء مبانيهم، الى احد الأدلّة الثلاث التالية:

نصوص تعيين الولاية

أ ـ هناك علماء يعتقدون ان القيادة الاسلامية في عصر الغيبة حُدّدت

(١) ابو علي سينا: الشفاء، الالهيات، ص ٤٥١.

بواسطة الائمة المعصومين عليهم السلام، ولكن ليس بمعنى انهم عيّنوا شخصاً خاصاً لهذا المنصب،[1] بل عرّفوا قائد المجتمع بصورة عامة وحدّدوا (عنوانه العام).[2]

وقد عُرّف هذا العنوان العام في رواية معتبرة عن الامام الصادق عليه السلام: (من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا).

وفي هذه الرواية ذكر الامام عليه السلام هكذا شخصية بوصفها مسؤولاً جُعِل حاكماً في الشؤون الحكومية والقضائية وقال: (فاني قد جعلته عليكم حاكماً)[3].

واعتبر الفقيه اللامع، آية الله النائيني، وجوب الفقاهة في الولاية استناداً الى هذه الرواية.[4]

كما ان الفقيه الكبير، آية الله البروجردي، اعتبر هذه الرواية متعلقة بالولاية والقيادة الاجتماعية وقال:

ان المقصود من الحاكم في هذه الرواية، الشخص الذي يتولى امور المجتمع، الامور التي ليست من الوظائف الفردية للأشخاص والتي لا يرضى الاسلام أن تترك ولا يكون لها من يتولاها ويرعاها. وأحد هذه الموارد هو القضاء، ولكن المقصود هنا، ليس القاضي فقط.[5]

ويُستفاد من تعبير الامام عليه السلام فيما يتعلق بحاكم المسلمين في أنه يجب ان يكون (نظر في حلالنا وحرامنا) ان حاكم المجتمع الاسلامي، يجب ان يكون عارفاً بالاحكام طبقاً للمباني والقواعد وأن يعرفها على اساس الموازين العقلية

---

(١) الامام الخميني: كتاب البيع، ج ٢، ص ٤٦٤.

(٢) الامام الخميني: ولاية الفقيه، ص ٨٠.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٩٨.

(٤) محمد تقي الآيلي: المكاسب والبيع (تقريرات درس آية الله النائيني)، ج ٢، ص ٣٣٦.

(٥) حسين علي منتظري: البدر الزاهر (تقريرات درس آية الله البروجردي)، ص ٥٧.

والشرعية. ومن الواضح ان هذه المرتبة العلمية وهذا المستوى من علم الفقه يختلف عن نقل الحديث.[1]

وذكر الفقيه الشهير في القرن العاشر، المحقق الكركي هذا الحديث باعتباره مبنى واساس قضية الفقاهة في القيادة وقال:

ان المقصود هو انّ الفقيه الذي لديه صفات خاصة معيّن من قبل الأئمّة عليهم السلام ونائبهم في جميع الأُمور التي تتطلب النيابة؛ لأنّ الامام يقول: (فاني قد جعلته عليكم حاكماً) وهذا الدليل يثبت (الاستنابة العامة) للفقيه في جميع الموارد، وليس النيابة في بعض الموارد فقط.[2]

واعتبر الفقيه الهمداني، الذي اصبحت مؤلفاته وتحقيقاته الفقهية في الفترة الاخيرة، محوراً لافضل المباحث الاجتهادية للحوزة، السند الاصلي في هذا الصدد، العبارة التالية التي قالها الامام ولي العصر ـ عجل الله تعالى فرجه ـ لاسحاق بن يعقوب: (اما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله)[3].

وكتب المحقق الهمداني، في تحليل هذا الحديث قائلاً:

انّ التأمّل في هذه الرواية يوضح انّ الفقيه الذي أخذ وهضم روايات الأئمّة عليهم السلام يكون في موقعهم، وعلى الشيعة الذين كانوا يراجعون الأئمة في المسائل مراجعة هؤلاء الفقهاء كي لا يتحيروا في عصر الغيبة. وأراد الامام عليه السلام بهذا التوقيع اتمام الحجة على الشيعة كي لا يتخطى أي شخص التعاليم الالهية

---

(١) الامام الخميني: ولاية الفقية، ص ٨٠.

(٢) المحقق الكركي: مجموعة رسائل، ج ١، (رسالة صلاة الجمعة)، ص ١٤٣.

(٣) الشيخ الدوق: اكمال الدين، ج ٢، ص ٤٨٤.

بذريعة عيبة الامام المعصوم، ولم يكن الامام يقصد في هذا الحديث بيان حجّية واعتبار فتوى أو رواية الفقهاء؛ لأنّ هذا الغرض لا يتناسب مع تعبير (فانّهم حجّتي عليكم)، ثمّ انّ اعتبار فتوى الفقهاء لا يوجب أن يكون الفقهاء مرجعاً وملاذاً للشيعة في الحوادث المختلفة والمتغيرة التي تقع في ظروف خاصة (الحوادث البسيطة) والتي يجب أن يكون للامام تدخلاً فيها. ولذلك يجب عدم الشك في نيابة الفقيه الذي تتوفر فيه الشروط لتنظيم وتولي الحوادث الواقعة.[١]

وقال آية الله الميلاني وهو يستنتج من هذه الرواية:

وطرح الفقهاء مباحث فيما يتعلق باعتبار هذا الحديث وسنده واعتبر كثير منهم سند هذا الحديث معتبراً.[٢]

وذكر اصحاب هذا المبنى، مؤيدات كثيرة، ومنها الرواية التي ذكرها ابن شعبة الحراني ـ قبل اكثر من ألف عام ـ في كتابه (تحف العقول)[٣]. والقسم الثاني من هذه الرواية، كلام سيد الشهداء عليه السلام بشأن قيادة الفقيه وواجبات الفقهاء في مواجهة الظالمين والحكومات الجائرة، من اجل اقامة الحكومة الاسلامية واجراء الاحكام الالهية. وقد قال الامام عليه السلام هذا الكلام في منى وجاء فيه: (مجاري الامور والاحكام على ايدي العلماء بالله الامناء على حلاله وحرامه)[٤].

---

(١) السيد رضا الهمداني: مصباح الفقيه، كتاب الخمس، ص ١٦١.

(٢) كمثال راجع: سيد هادي الميلاني: محاضرات في فقه الامامية، ج ٤، ص ٢٧٧، لطف الله الصافي: ضرورة وجود الحكومة، ص ١١، سيد كاظم الحائري: ولاية الامر في عصر الغيبة، ص ١٢٣.

(٣) ذكرنا الرواية من باب التأييد وليس الدليل، لان سند الرواية لم يُذكر في (تحف العقول)، وان كان نصها شاهد على صدقها وصدورها عن المعصوم عليه السلام بسبب موافقته للاعتبار والعقل. (راجع: الامام الخميني: ولاية الفقيه، ص ١١٢، كتاب البيع، ج ٢، ص ٤٨٦).

(٤) ابن شعبة الحراني: تحف العقول، ص ٢٧١.

ب ـ وعلى فرض عدم توفر دليل خاص على شرط الفقاهة، فـقد أثـبت العلماء وجوب هذا الشرط عن طريق دليل عقلي، وهو (الاخذ بالقدر المتيقن).

ويقوم هذا المبنى على المباديء التالية:

١ ـ ان قيادة كل مجتمع تقترن بنوع الولاية على افراد ذلك المجتمع؛ بمعنى ان الحكومة تتدخل في اموال وحقوق المـواطـنين وتُـصغِّر دائـرة صـلاحيات اصحاب الحق والمِلك بهذا التدخل يمارَس في المجتمع عـلى شكـل ضـوابـط وشروط قانونية، فالحاكم مثلاً يقوم بسجن الشخص المديون الذي لا يدفع دَينه، أو يجبره على بيع املاكه، او يقوم بنفسه مباشرة ببيع امواله ودفع ديونه، وقد لا يكون ذلك الشخص راضياً بهكذا تصرفات بصفته مالكاً.

كما ان من حق الحكومة ممارسة سياسات لانهاء الاحتكار. وفـي هـذه الموارد التي تمارس فيها الحكومة السلطة، لا يكون اصحاب السلع (المحتكرون) راضين بذلك أبداً؛ ولكن حاكم المجتمع يستفيد من الولاية للحيلولة دون الضرر العام.

٢ ـ ان الولاية بمعنى حق تطبيق وجهة النظر على الآخرين والتي تتزامن مع تقييد افراد المجتمع، هي خلاف القاعدة والاصل؛ لأن الناس خُلِقوا أحراراً ومسلّطون على الشؤون ذات الصلة بهم. ومن هنا فاذا كان لدينا شك في أهلية فرد او افراد وكان لدينا شك في شرعية حكومته وولايته، فان ولايته على اساس هذه القاعدة، تكون غير شرعية؛ لانه في هذه الحالة تدخل في شؤون الآخرين من دون سند قانوني وأراد العمل برأيه من دون مجوّز ودليل.[1]

---

(١) مرتضى الأنصاري: المكاسب، ص ١٥٣، محمد تقي الآملي: تقريرات مكاسب النائيني،

٣ ـ ان بعض المسؤوليات الاجتماعية لا يمكن ان تُعطَّل ؛ لان تركها وتعطيلها غير مقبول عقلاً واهمالها غير مسموح به شرعاً ؛ وهي امور يؤدي عدم الاهتمام بها وعدم القيام بها الى الاخلال بالنظام الاجتماعي للبشر ويجعل حياة عامة الناس في ضائقة ؛ مثل القضاء، ويأمر العقل والشرع ان ينهض بعض الناس للقيام بهذه الاعمال وتنظيمها ويحولوا دون تعطيلها.

٤ ـ في حالة عدم وجود دليل على تعيين افراد خاصين لاداء هذه الوظائف، فان هذه الوظيفة تقع على عاتق الذين لديهم فقاهة، ولا يحق التدخل لمن يفتقد لهذه الخصلة ؛ لأنه:

من المحتمل ان الفقاهة هي شرط تولي هذه الوظائف. ومن هنا فان من حق الذين لديهم هذا الشرط القيام بهذه الاعمال ؛ لان الفقيه من حقه التصدي بصورة خاصة ومحددة، كما ان من حقه تولي ذلك بصفته احد افراد المجتمع. اذن فان تدخله ليس له محذور على أي حال، سواء كانت الفقاهة شرطاً لهذه الامور حقيقةً او لم يكن لهكذا شرط وجود في الحقيقة ؛ أما مَن لا تتوفر لديه خصلة الفقاهة، فانه ليس بامكانهم طرح مجوّز لتصديهم وتدخلهم على ضوء أن المبدء الاولي هو عدم جواز العمل بالرأي في شؤون الآخرين.[١]

واستناداً الى هذا الدليل واعتماداً على هذه المقدمات، اعتبر الفقهاء الذين رفضوا المبنى الاول، شرط الاجتهاد والفقاهة واجباً للمسؤوليات الاساسية للحكومة الاسلامية ؛ فمثلاً يقول آية الله الخوئي ـ الذي يتبع هذه الطريقة في

ج ٢، ص ٣٣٥.

(١) محمد تقي الآلي: نفس المصدر، ص ٣٣٨ و ٣٣٩ ؛ راجع: سيد كاظم الحائري، ولاية الامر في عصر الغيبة، ص ١١٣.

مختلف المسائل ـ بشأن شروط القاضي:

أما القاضي المنصوب فيعتبر فيه الاجتهاد بلا خلاف ولا إشكال بين الاصحاب، وذلك لأن القضاء ـ كما عرفت ـ واجب كفائي لتوقف حفظ النظام عليه . ولا شك في ان نفوذ حكم أحد على غيره إنما هو على خلاف الأصل والقدر المتيقن من ذلك هو نفوذ حكم المجتهد، فيكفى في عدم نفوذ حكم غيره الأصل، بعد عدم وجود دليل لفظي يدلّ على نصب القاضي ابتداءا ليتمسك باطلاقه.[1]

وكتب كذلك في بحث (اجراء الحدود) قائلاً:

أن اقامة الحدود إنما شرعت للمصلحة العامة ودفعاً للفساد وانتشار الفجور والطغيان بين الناس، وهذا ينافي اختصاصه بزمان دون زمان، وليس لحضور الامام عليه السلام دخل في ذلك قطعاً فالحكمة المقتضية لتشريع الحدود تقضى بإقامتها في زمان الغيبة كما تقضى بها زمان الحضور.[2]

ويعتبر آية الله الخوئي، الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة واجباً كالدفاع ويستدل قائلاً: ان اختصاص هذا الحكم بمرحلة خاصة وزمان مؤقت (مثل عصر حضور المعصوم عليه السلام) لا ينسجم مع اهتمام القرآن بذلك والأمر بالجهاد في آيات كثيرة، من دون ذكر قيد زماني؛ ولكنه رغم ذلك، وعلى اساس المبنى السابق، يرى ان اتخاذ قرار الجهاد واجرائه، والذي يحتاج الى تقييم المصلحة والتخطيط والقيادة، يقع على عاتق الفقيه الذي يقوم بهذه المسؤولية المهمة بعد التشاور مع اهل الخبره الواعين وذوي البصيرة.[3]

---

(١) السيد ابو القاسم الخوئي: مباني تكملة المنهاج، ج ١، ص ٦.

(٢) نفس المصدر: ص ٢٢٦.

(٣) السيد ابو القاسم الخوئي: منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦٦.

ج ـ ويستند علماء الى ادله خاصة في اثبات وجوب شرط الفقاهة في حاكم المسلمين، مثل:

١ ـ في القرآن الكريم أُعتبر مَن لا يحتاج الى هدى الآخرين جديراً بالاتباع والقيام بالارشاد: ﴿قل هل من شركآئكم من يهدي إلى الحقّ قل اللّهُ يهدي للحقّ أفمن يهدي إلى الحقّ أحقُّ أن يُتَّبع أمَّن لا يهدي إلَّا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون﴾[١].

ان هذه الآية وعلى ضوء قسمها الأول، وهو خطاب للمشركين، هي بشأن الاستدلال بالتوحيد في الربوبية وفي مقام الاحتجاج مع المشركين ورفض الشرك في الربوبية والعبادة؛ ولكن في نفس الوقت، فقد تم الاحتجاج مع المشركين، على اساس ادراكهم الفطري ورؤيتهم الوجدانية، وسُئلت عقولهم وضمائرهم: ﴿أفمن يهدي إلى الحقّ أحقُّ أن يُتَّبع أمَّن لا يهدي إلَّا أن يهدى﴾ ونفس هذا السؤال يُطرح على الفطرة والعقل، في المقارنة بين شخصين، احدهما بامكانه قيادة المجتمع مباشرة بفقاهته وتخصصه العلمي وآخر يجد الطريق ويعرضه من دون هكذا شرط وبالاستعانة بارشاد الاخصائيين والمجتهدين. والجواب هو نفس الجواب الذي يُعطى على السؤال القرآني العام.

وعلى هذا الاساس، فان تفضيل الفقيه على العامي في تولي القيادة، واعتبار شرط الولاية في القيادة، له مبنى عقلياً ويحكم بذلك عقل الانسان.[٢]

ومن الواضح ان هذا الحكم العقلي، لا يشمل الموارد التي لا يمكن فيها

---

(١) يونس: ٣٥.

(٢) ذُكرت هذه الآية في الدستور الايران بوصفها من أدلة اساس خصائص القيادة.

تحقق هكذا شرط في القيادة، والموارد التي يفتقد فيها الافراد الذين يتوفر فيهم هذا الشرط، الى الشروط الواجبة الاخرى؛ لانه طُرح في هذه الآية احد معايير الاهلية للقيادة، وليس الحكم بتعطيل الحكومة وانهيارها اذا لم يتوفر هكذا معيار، او الاستناد الى شرط واحد (المعرفة بالعلوم المؤثرة في القيادة) في تثبيت صلاحية الفرد لادارة المجتمع رغم فقدان المعايير الاخرى.

٢ ـ الروايات التي اعتبرت للقيادة مرتبة علمية رفيعة:

أ) قال امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة:

(ايها الناس ان احق الناس بهذا الامر اقواهم عليه واعلمهم بأمر الله فيه)(١).

أن الشخص العامي لا يستحق هذا المنصب لانه ليس باعلم الناس، وان كانت لديه معلومات ومعرفة بالمسائل الاسلامية؛ وهو يقلّد، ومن الواضح ان الفقيه الذي يقلّده، أعلم منه.

ب) قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (ان الرياسة لا تصلح الّا لاهلها فمن دعا الناس الى نفسه وفهم من هو اعلم منه لم ينظر الله اليه يوم القيامة)(٢).

وورد تأكيد في روايات كثيرة اخرى على صفة (العلم) أو (أعلمية) قائد المسلمين.

شرط الاجتهاد برأي علماء السنّة

يُلاحَظ التأكيد على شرط الاجتهاد والفقاهة، في اغلب الآراء التي طرحها

---

(١) نهج البلاغة: خ ١٧٣.

(٢) الشيخ المفيد: الاختصاص، ص ٢٥١.

علماء السنّة حيال الحكومة الاسلامية.

يقول امام الحرمين جويني في كتاب (غياث الامم): الذي يبين المنظار الاساسي والتصور الصحيح للخلافة الاسلامية بنظر اهل السنّة:

يجب أن يكون حاكم المسلمين مجتهداً.[1]

وورد في (المواقف) وشرحها وهو من اكثر النصوص الكلامية اعتباراً لدى اهل السنّة، ما يلي: بنظر العامة، يجب أن يكون الامام مجتهداً في أُصول الدين وفروعه ....[2]

وقال الماوردي: ان العلم على أساس الاجتهاد في الامامة شرط في الحوادث والأحكام.[3]

وكرر القلقشندي نفس هذه العبارة في كتابه[4].

ورأى النووي (الفقيه الكبير للمذهب الشافعي) ان الاجتهاد هو في عداد شروط الامام.[5]

واعتبر ابن خلدون، العلم شرطاً لمنصب الامامة واضاف: ان دليل هذا الشرط واضح.... وشأن الامامة يتطلب الكمال في الأوصاف المختلفة.[6]

وهناك بعض علماء المذاهب الاسلامية المختلفة لم يذكروا مصطلح

---

(١) الشيخ المفيد: الاختصاص، ص ٢٥١.

(٢) الابجي: المواقف، مع شرح الجرجاني، ص ٦٠٥ و ٦٠٦.

(٣) الماوردي: الاحكام السلطانية، ص ٦.

(٤) القلقشندي: مآثر الانافة في معالم الخلافة، ج ١، ص ٣١.

(٥) النووي: المنهاج، ص ٢٦٩.

(٦) ابن خلدون: المقدمة، ص ١٣٥.

الاجتهاد في شروط الامام، ولكنهم في الحقيقه يرون وجوب توفره ؛ مثلاً كتب القاضي ابي يعلى يقول: يجب أن يكون الامام أفضل من الآخرين في العلم والدين.[1]

ويُفهَم من تعابير الامام محمد الغزالي انه يعتبر الاجتهاد لدى الحاكم شرطاً.[2]

ان قضية الاجتهاد كانت موضع اختلاف بين علماء اهل السنة طيلة قرون طويلة، وبعد القرن الهجري الرابع، اعتبر بعضهم باب الاجتهاد مغلقاً، ولعلّ هذا المبنى أدى الى عدم ذكر الاجتهاد في شروط الحاكم لدى البعض ؛ لانهم كانوا يرونه غير جائز.[3]

وقال محمد فريد وجدي، في مبحث مفصّل في هذا الصدد: انّ المسلمين أُصيبوا بالجمود الفكري في القضايا الاجتماعية... بسبب انسداد باب الاستنباط والاجتهاد.[4]

وبعد احياء الاجتهاد مرة اخرى في القرن الاخير، وفتوى علماء اهل السنّة بجوازه، طُرح هذا الشرط مرة اخرى بوصفه شرطاً عملياً ممكناً وحظي باهتمام علماء الاسلام.

كتب الشيخ محمد ابو زهرة قائلاً: يجب أن يكون الحاكم مجتهداً ويستشير المجتهدين الآخرين.[5]

---

(١) الفراء: الاحكام السلطانية، ص ٢٠.

(٢) الدكتور موسى: نظام الحكم في الاسلام، ص ٤٠.

(٣) راجع آقا بزرگ الطهراني: تاريخ حصر الاجتهاد.

(٤) فريد وجدي: دائرة المعارف، ج ٣، ص ١٩٧.

(٥) ابو زهرة: المجتمع الاسلامي، ص ١٨٢.

وكتب الاستاذ محمد مبارك يقول: ان رئيس حكومة وإمامة المسلمين هو مرجع تطبيق الأحكام الاسلامية العامة على الحوادث السياسية.[١]

وقال الشيخ محمود شلتوت: يجب أن يُجعل أفضل شخص من بين أهل العلم والرأي والخبرة خليفة.[٢]

وعلى اي حال فان شرط الفقاهة والاجتهاد في رئيس الحكومة الاسلامية وامام المسلمين، مقبولاً الى درجة بحيث انّ البعض مثل امام الحرمين جويني، اعتبره متفق عليه بين العلماء.[٣]

كما أشار مؤلف الكتاب المعروف (الفقه على المذاهب الاربعة)، الجزيري الى اجماع علماء اهل السنّة وقال:

اتفق الائمة ـ رحمهم الله تعالى ـ على ان الامام يشترط فيه ان يكون عالماً مجتهداً ليعرف الاحكام يتفقه في الدين فيعلّم الناس، ولا يحتاج الى استفتاء غيره)[٤].

الحكمة من شرط الفقاهة وضروراته

لو اردنا دراسة المسألة من زاوية مصالح المجتمع الاسلامي واحتياجات ووظائف الحكومة الاسلامية بغض النظر عن المباني الثلاث التي ذكرناها لاعتبار

---

(١) محمد مبارك: الحكم والدولة، ص ٧٠.

(٢) الشيخ محمود شلتوت: من توجيهات الامام، ص ٥٦٨.

(٣) الجويني: غياث الامم، ص ٢٧٤.

(٤) عبد الرحمن الجزيري: الفقه على المذاهب الاربعة، ج ٥، ص ٤١٦، ٤١٧.

شرط الفقاهة في القيادة، فانه يجب ان نؤيد اعتبار ووجوب هكذا شرط؛ فقد اعتبر علماء اهل السنّة الاجتهاد واجباً في القيادة من دون الاستناد الى تلك المباني ورأوا انه من متطلبات القيادة الاسلامية ووظائفها ومسؤولياتها.

والمسائل التالية تبين فلسفة هذا الشرط ودوره في ادارة المجتمع الاسلامي:

١ ـ حاكمية الدين

ان حضور الفقاهة في قيادة المجتمع، يعني تهيؤ الارضية لحضور خبراء الدين على مستوى ادارة النظام. ولما كان هكذا قائد يتمتع برؤية واسعة للدين ومعرفة عميقة وشاملة للقوانين الاسلامية، لذلك يعبّر عن حضور افضل واوسع للدين في الشؤون الاجتماعية ويرفع بشكل عام نسبة الاطمئنان باسلامية النظام وحاكمية الدين ويعتبر ضماناً لاجراء القانون الاسلامي.

٢ ـ القيادة الدينية والسياسية

يؤمن هذا الشرط، الوحدة والانسجام بين القيادة الدينية والسياسية، وبما ان الفقاهة، تعكس الوجه الديني للادارة والقيادة الاجتماعية، فان اقتران هذا الشرط بامتيازات اخرى يطبق مبدء عقائدي مقبول لدى كافة المسلمين وهو ان الامامة هي (رئاسة شاملة في امور الدين والدنيا) وبذلك تنتهي كارثة فصل الدين عن السياسة، وتفكيك القيادة الدنيوية عن القيادة الدينية وتزول تبعاتها المأساوية الكثيرة.

٣ ـ اقتدار القيادة

ويحول هذا الشرط دون ضعف نظام الحكم ؛ لان زعيم المسلمين، اذا لم يكن صاحب رأي ومجتهداً، فانه يتجه الى التقليد لتعلّم القوانين الاسلامية وابداء الرأي بشأنها ويرفع جهله عن هذا الطريق وفي الحكومة التي يكون قائدها تابعاً لشخص آخر يمسك بتكليفه، تتهشم قوة الحكومة، وتكون للحاكم في هذه الحالة حكومة في الظاهر، أمّا الحكام الحقيقيين فهم الذين يرجع اليهم في التشخيص واستحصلال الرأي،[١] بينما لو كانت القيادة تتمتع بالفقاهة فلن تقع هكذا مشكلة في الحكومة الاسلامية ويتمتع الحاكم الاسلامي عند ذلك باقتدار اكثر.

٤ ـ التكيف بين القوانين والمتطلبات

اذا أُقيمت الحكومة الاسلامية فان القوانين الدينية والآراء الفقهية، تكـون مبنى لحركة النظام الاسلامي وتأخذ طابعاً رسمياً في المجتمع على شكل قانون وهذا المسير العملي يجعل الفتاوى الخالصة للفقهاء عرضة لنوعين من التغيير:

أ ـ التغييرات التي تحصل بواسطة من ليست لديهم خبرة وتخصصاً في الاحكام الاسلامية وتحصل بذريعة التنسيق بين القوانين الاسلامية ومتطلبات الزمان، وهذا النوع من التغييرات الناجمة عن الجهل تارة والنوايا السيئة تارة اخرى تؤدي الى انحرف القوانين الاسلامية ويوكل مصير الاحكام الالهية الى الاذواق الشخصية لحكام كل مرحلة ورجال السياسة لكل عصر.

---

(١) الامام الخميني: ولاية الفقيه، ص ٣٨.

وتوجد امثلة كثيرة لهذه التغييرات في تاريخ الدول الاسلامية التي تأسست بعد رحله رسول الله ﷺ والتي جرت تحت عنوان التكيف مع الزمان.

ب) التغييرات التي تحصل بواسطة اهل الخبرة والتخصص في الاحكام الاسلامية وعلى ضوء مصالح المجتمع مع الاخذ بنظر الاعتبار المعايير الاسلامية الاصيلة وعلى اساس المعايير المتقنة في تقديم الاهم على المهم وغيرها.

ويُعتبر النوع الاول من الغييرات هدامة ومخربة لحاكمية القوانين الاسلامية؛ اما النوع الثاني فهو من مستلزمات حيوية القوانين الاسلامية وتكيفها مع مختلف الظروف. وبعبارة أدق ان التغييرات من النوع الثاني، هي تغييرات لُحِظت في نصوص القوانين الاسلامية، وأرادها الاسلام على ضوء التطورات الاجتماعية للبشر.

ويقلل الحضور القيادي والتوجيهي للفقيه في ساحة اجراء القوانين وخلال العمل من خطر الانحراف الناجم عن التغييرات الناتجة عن الجهل، من جهة، ويفتح الطريق لاجراء التغييرات اللازمة التي أوضح الاسلام طرقها الصحيحة، من جهة اخرى؛ فتُصان بذلك الاصالة الاسلامية للنظام في العمل الاجتماعي والسياسي، من الضرر ويقل التأثير العملي لآفتي التلفيق الفكري والتحجر؛ فمثلاً يقع احياناً (تزاحم) في اجراء قانونين ولا يمكن تطبيق كلا الحكمين. وهنا لابد من تقديم احد القانونين واختياره للتنفيذ، ويكون التقديم هذا صحيحاً في حالة معرفة معايير ومصالح كل واحد من القانونين من ناحية العقل والشرع ويكون مشخّصاً اي منهما له اهمية اكثر بنظر الاسلام ويجيز بالتضحية بأحدهما دفعاً لتضرر الآخر.

ان هذا التشخيص في معرفة وفصل (الاهم) عن (المهم) ومعرفة الاولويات

الموجدة في جريان القوانين، رهينة بالمعرفة الشاملة والعميقة للقوانين الاسلامية وهي تتوفر لدى الشخص الذي لديه احاطة بابعاد التقنين الاسلامي.

٥ ـ سند الاحكام الولائية

يواجه (القائد) في كل مجتمع، دوماً (موضوعات ومصاديق) مستجدة وحوادث ووقائع جديدة، والشرط اللازم للقيادة هو القدرة على تقديم حل لكل منها والقده على فك العقد التي تحصل في مسير العمل الاجتماعي وادارة الحكم، وهذا الميزه، تؤمِّن (مهارة) القائد في ادارة المجتمع.

ويرتبط قسم من هذه القدره والمهارة بـ(تطبيق القوانين العامة، على المصاديق الجزئية والموارد)، وهذا التطبيق وان لم يقع في دائرة (وظائف المُفتي) ولا يُتوقَّع منه ذلك، الّا انه من شؤون القيادة ويجب ان يتمتع (الولي) بقدرة كهذه؛ لأن (الاحكام الولائية والحكومية) لا يمكن ان تكون من دون هكذا تطبيقات أساساً، بل لها علاقة دائماً بالموارد والمصاديق والحوادث المستجدة. ومن الواضح ان هذا العمل الصعب لا يمكن ان يقوم به مَن تكون معرفته الاسلامية بمستوى عامة الناس والمقلدين وهو يحتاج الى معرفة أشمل واكمل للدين. فمثلاً حين حكم الميرزا الشيرازي بـ(تحريم التنباك)، واعتبره في الظروف الخاصة آنذاك، بحكم محاربة الامام صاحب الزمان ـ سلام الله عليه ـ، فانه رآى في الحقيقة حكماً وقانوناً عاماً مثل (حرمة الوقوع في اسر الاجنبي والقبول بسيطرة الكفار) ينطبق على (استعمال التنباك واتفاقية رجي المذلة)، وعلى اساس هذا الانطباق، يحكم بتحريم التنباك.

ان هذا النوع من التطبيقات وهي من شؤون القـيادة، تـحتاج الى مـعرفة ازدواجية:

١ ـ المعرفة الصحيحة والعميقة للحوادث والموضوعات

٢ ـ المعرفه الصحيحة والعميقة للقوانين الاسلامية

وهذه المعرفة الثانية تجعل (الفقاهة) ضرورية لقيادة المجتمع، ومن دونها لا يمكن تطبيق القوانين الكليه على المصاديق والموارد.

٦ ـ شرعية الاجراءات الاجتماعية

ان بعض الواجبات التي تقع على عاتق زعيم المسلمين ورئيس الحكومة الاسلاميه، هي مسؤوليات يشترط توفر الفقاهة لدى مَن يتصدى لها. ولا يجوز في منظار القوانين الاسلامية، تدخل غير الفقيه، في موارد كهذه. ومن هنا فـان الحاكم الاسلامي يجوز له القيام بهذه الامور وتكون لديه كافة صلاحيات الولي الشرعي اذا حصل على مجوز التصدي لها من خلال امتلاك شرط الفـقاهة والاّ واجهت الحكومة الاسلامية ورئيسها مأرقاً؛ فمثلاً ان الخمس يمثل ركيزة ماليه للحكومة الاسلامية بصفته (حق الامارة)، وهو من الارقـام المـهمة فـي تـوفير ميزانية الحكومة الاسلامية[1]؛ ولكن الفقهاء يرون ان مَن لا تتوفر فـيه الفـقاهة والاجتهاد، ليس من حقه التصرف في هذه الميزانية وجمعها وانفاقها.

ولو افتقد زعيم المسلمين لهذا الشرط فلا يحق له التـدخل فـي القـضايا

---

(١) راجع: الامام الخميني: ولاية الفقية: ص ٢٢.

الجزائية ولا يحق له التصدي للقضاء والعفو عن المجرمين واجراء الحدود وغيرها ؛ لان الاجتهاد والفقاهة على اساس الفقه الاسلامي شرط لتولي هذه الامور.

كما ان هذا الحاكم غير الفقيه لا يحق له اصدار حكم ولائي وحكومي ؛ لأن أي حكم من دون الاجتهاد لا يترتب عليه اثر ولا يكون اتباعه واجباً.

وبشكل عام، فانه تقع على عاتق الفقيه موارد كثيرة من المصالح العامة للمجتمع تحت عنوان (الامور الحسبية)، فاذا لم يتوفر شرط الفقاهة لدى رئيس الحكومة الاسلامية وقعت احدى المشكلات التالية:

١ ـ تتدخل الحكومة في هذه الامور وتتصدى لها، من دون لياقة وأهليه وخلافاً للقانون الاسلامي.

٢ ـ تغض الحكومة النظر عن التصدي لهذه الامور حتى يبادر اليها الفقهاء، وينتج عن ذلك ازدواجية وفقدان للانسجام ووقوع تناقض في النظام الاجتماعي والحكومة، وهذه النتائج لا يمكن تحملها من قبل اي مجتمع وحكومة.

٣ ـ تتخلى الحكومة عن العمل ولا تسمح للفقهاء بالعمل، مما يؤدي الى عدم سد كثير من الاحتياجات الضرورية للمجتمع واهمال القوانين الاسلامية والمصالح الضرورية للناس.

وعلى هذا الاساس، فانه في حاله اشتراط الفقاهة لحاكم المسلمين وقائد المجتمع، تتهيأ ارضية اجراء القوانين الاسلامية من دون اية صعوبة، ولا تحدث اي من المشكلات الآنفة.

والرواية التالية ـ المروية عن الامام الصادق عليه السلام ـ تؤيد هذه المسألة:

(اتقوا الحكومة، فان الحكومة انما هي للامام العالم بالقضاء العادل في المسلمين كنبي أو وصي نبي)[1].

وفي هذا الحديث، أُعتبر القضاء من شؤون الامام ويُفهم من مصلح (انّما) الحصر، وبالتالي يكون القضاء للامام[2] ولحاكم المسلمين فقط.

من ناحية اخرى نحن نعلم ان الفقاهة في منظار الفقه الشيعي هي من الشروط المسلَّم بها للقاضي. وعليه فان الامامة لا يمكن ان تكون من دون فقاهة وان الامام يجب ان يكن فقيهاً. والصورة المنطقية لهذا الاستدلال هي:

القضاء، هو لامام المسلمين وحاكمهم فقط (استناداً الى الرواية الآنفة).

القضاء هو للفقيه فقط (استناداً الى روايات وفتاوى الفقهاء).

اذن فالفقيه، هو امام المسملين.[3]

الاعلمية

هل يجب ان يمتّع قائد المجتمع الاسلامي بالتفوق العلمي على الآخرين، اضافة الى الفقاهة والاجتهاد، وهى تُشترَط الاعلمية في الحاكم الاسلامي؟ يمكن دراسة هذه المسألة من زاويتين: من منظار الفقه، ومن منظار الكلام.

---

(١) الشيخ الصدوق: من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٤.

(٢) ليس المقصود من الامام، الامام المعصوم، بل المقصود معناه اللغوي، ولذلك اعتبر (النبي)، اماماً، كما انه لو كان المراد هو معناه الاصطلاحي الخاص، لكان ذكر العالم والعادل زائداً. (الامام الخميني: ولاية الفقية، ص ١٦٦.

(٣) الامام الخميني: كتاب البيع، ج ٢، ص ٤٧٦.

يختلف جواب هذا السؤال، على ضوء كل مبنى من المباني الثلاثة التي ذكرناها في شرط الفقاهة. ومن هنا يجب دراسة وتحليل المسألة على كل مبنى بصورة مستقلة:

أ ـ المبنى الأول: نصوص تعيين الحاكم

يتضح على اساس هذا المبنى ان الاعلمية ليست من شروط الحاكم؛ لانه لم يُذكَر في هذه النصوص التي عُرِّفِ فيها الحاكم غير المعصوم، شرطاً له ارقى من الاجتهاد، ولذلك فالاجتهاد شرط كاف من الناحية العلمية.

وعلى هذا الاساس لم يُذكَر شرط الاعلمية في الفقه وفي كافة الموارد التي اعتبر فيها تصدي الفقيه واجباً، واوكلت اليه امور المجتمع، على اساس المصالح العامة، بل ان بعض الفقهاء صرحوا بنفي هذا الشرط، على اساس هذا المبنى. يقول صاحب الجواهر في هذا الصدد:

ان ادلة تعيين الفقهاء (للقضاء) مطلقة، ولذلك تشملهم كلهم.

ورغم انه في البداية طرح المسألة بشأن القاضي ولكنه ابدى نفس هذا الرأي فيما بعد بشأن الحاكم، على ضوء النصوص الموجودة بشأن الولاية: ان الأساس هو انّ المفضول له أهلية ومعيّن من قبل الأئمّة عليهم السلام ...[1]

وطرح بعده، المحقق الآشتياني، المسألة بصورة أوضح وقال:

---

(١) محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، ج ٤٠، ص ٤٤ ـ ٤٥.

انّه لا إشكال في ثبوت سائر الولايات العامة الحسبية المختصة بالمجتهدين للمفضول كثبوتها للفاضل على القول باختصاص ولاية القضاء به، بل الظاهر انه مما لا خلاف فيه لعموم ما دلّ عليه من الاخبار سيما التوقيع الشريف الدال على كونهم حجة من الحجة أرواحنا له الفداء على الخلق وانهم المرجع للحوادث الواقعة وانتفاء ما يقتضي تخصيصه بطائفة منهم وهو أمر ظاهر.[1]

ويبدو ان آية الله الحكيم يرى عدم اعتبار الاعلمية في الولاية متفق عليه[2]؛ ولكن يتضح من خلال مراجعة مباحث الفقهاء واقوالهم واستدلالاتهم ان المسألة ليست واضحة كثيراً؛ كما انه يجب عدم اعتبارها متفق عليها.

وللأسف لم يدرس ولم يطرح الفقهاء هذه المسألة تحت عنوان شرط الاعلمية في حاكم المسلمين المطلق ورئيس الحكومة الاسلامية. قالوا عند طرح هذه المسألة بشأن الامام المعصوم والتي لها صبغة كلامية:

هناك حاجة إلى تلقي العلم الالهي في جميع الأُمور في الامامة مثل النبوّة.[3]

واضح ان هذا المسألة لو دُرست من هذه الزاوية الكلامية، وتم اثبات (وجوب افضلية) الامام عن هذه الطريق، فانه لا يصح قياس ذلك على مسألة القيادة في عصر الغيبة؛ لأن هذه القيادة وان كانت في اعلى مستوى علمي وان حازت الاعلمية، فان علمها وتدبيرها يبقى مع ذلك مقروناً بالاجتهاد والظن ولا تكون مصانة من الخطأ؛ وقد اشار المحقق المذكور الى هذا الاختلاف.

---

(١) الميرزا حسن الآشتياني: كتاب القضاء، ص ٤٨٢.

(٢) سيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ١٠٦.

(٣) المحقق الاردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان، ج ١٢، ص ٢١.

ولكن الفقهاء بحثوا اعلمية القيادة في عصر الغيبة من الزاوية الفقهية، وان حددوا دائرتها بمسألة الولاية على الحكم والقضاء. من هنا يُطرح السؤال التالي: هل يمكن ان تكون الاعلمية واجبة للقضاء وتكون شرطاً للقاضي، ولا يكون لها وجوب للحكومة ولا تكون شرطاً للحاكم؟!

ان الجواب على هذا السؤال، هو بالسلب وينبغي القول: اذا كانت الاعلمية شرطاً في القضاء، فان هذا الشرط موجود في الولاية والقيادة الاجتماعية ايضاً ولا يمكن انكاره للولاية؛ لانه:

أولاً: يتضح من خلال مقارنة مسؤوليات القائد وولي الامر، مع القاضي، وسعة الامور التي تُرجَع الى القيادة، مقارنة باعمال القاضي، والاهمية الكبيرة للولاية على القضاء، ان الاعلمية اذا كانت شرطاً للقاضي، فان من باب الاولوية المؤكدة ان يوجد هذا الشرط في الحاكم ايضاً.

ثانياً: كما قلنا سابقاً، ان القضاء هو من شؤون الولاية، واذا كانت هناك حاجة الى الاعلمية في القضاء، فان ولي الامر يجب ان يتوفر لديه هذا الشرط؛ لأن من ليس لديه صلاحية للقضاء، ليست لديه صلاحية للولاية ايضاً.

وعلى اي حال، فقد ذُكر أن هناك اجماع في اشتراط الاعلمية في القاضي[١] واعتبره علماء بارزون مثل الشيخ الانصاري، فتوى مشهورة[٢].

اذن لا يمكن تجاهل شرط الاعلمية في الولاية، بشكل عام.

وفضلاً عن ذلك فقد انتقد فقهاء آخرون ما قاله صاحب الجواهر والمحقق

(١) نفس المصدر.

(٢) الشيخ الانصاري: القضاء والشهادات، ص ٢٤٠.

الآشتياني في اطلاق ادلة تعيين الفقهاء.

فقد انتقد الشيخ الانصاري بالتفصيل كلام الجواهر.[1]

واكد فقهاء آخرون مثل السيد محمد كاظم اليزدي على شبهة عدم اطلاق ادلة التعيين بالنسبة للفقيه المفضول.[2]

ومن جهة اخرى رأى بعض الفقهاء ان هناك تلازماً بين جواز الحكم وبين جواز الافتاء؛ اي ان الشخص الذي لديه صلاحية لاصدار الحكم لديه صلاحية للافتاء ايضاً. وعلى هذا الاساس فان ما ذُكر من اجماع على وجوب اعلمية المقلّد، توجد ايضاً في وجوب اعلمية الحاكم.[3]

واضافة الى ذلك، فان جواز قضاء المفضول الذي ورد في الآراء الفقهية لبعض علماء الفقه، مثل المحقق الحلي، هي حكم معلل؛ لانه يصرح انه عند حضور الامام المعصوم عليه السلام واشرافه على قضاء المفضول يتم جبران الخلل والنقص اذا حصل في قضائه، من قبل الامام عليه السلام[4]. وطرح بعده العلّامة الحلي هذا الرأي بنفس التعليل وبصراحة اكثر.[5]

ويبين السبب الذي ذُكر في كلام العلامة الحلي والمحقق الحلي، ان حكم المفضول غير نافذ في الزمن الذي لا يكون فيه اشراف للمعصوم لان احتمال

---

(١) الملّا حسين قلي الهمداني: القضاء الاسلامي (تقريرات الشيخ الانصاري) ج / ١، ص / ١٠٧.

(٢) السيد محمد كاظم الطباطبائي: ملحقات العروة الوثقى، كتاب القضاء، ج ٣، ص ٩.

(٣) الملّا حسين قلي الهمداني: نف المصدر، ص ١٠٥.

(٤) يقول المحقق الحلي: (...... وهل يجوز العدول الى المفضول؟ فيه تردد، والوجه الجواز، لان خلله ينجبر بنظر الامام (شرائع الاسلام).

(٥) العلامة الحلي: القواعد؛ فخر المحققين: ايضاح الفوائد، ج ٤، ص ٢٩٥.

الخطأ والخلل في حكم المفضول هو اكثر من حكم الافضل. وسار الشهيد الاول على هذا المبنى ايضاً واعتبر الاعلمية شرطاً.[١]

فاذا كانت صلاحيات الحاكم غير منحصرة بفض النزاع والحكم في الاختلافات، وكان القضاء يشكّل جزءً من شؤون الولاية، فان من الواضح على ضوء مبنى هؤلاء العلماء انه لا يمكن غض النظر عن شرط الاعلمية ـ في عصر الغيبية ـ وتجاهله في الحاكم الاسلامي.

ولما كانت مقبولة عمر بن حنظلة، من الوثائق المقبولة،[٢] بشأن القضاء والولاية، وتشكل واحدة من اقوى مستندات المبنى الاول، ولذلك يجب مراجعة الاعلم في موارد اختلاف الرأي بين الحكام، طبقاً لهذه المقبولة ومن هنا اعتبر بعض الفقهاء ان دلالة هذه الرواية على شرط الاعلمية، صريحة او مقبولة.

واعتبرها الشهيد الثاني صريحة في الدلالة على المطلوب.[٣]

واعتبر الشيخ الانصاري دلالتها مقبولة من وجهين [٤].

ورأى بعض الفقهاء المعاصرين ان الاستناد اليها كاملاً.[٥]

ويجب مراجعة الكتب الفقهية المفصلة للدخول في جزئيات هذه الاستدلالات.

---

(١) الشهيد الاول: الدروس الشرعية، ج ٢، ص ٦٧، ٧٠.

(٢) كتب صاحب مفتاح الكرامة الذي قلّ نظيره في الاحاطة بآراء الفقهاء يقول: (ان هناك اجماع بين الفقهاء في قبول هذه الرواية والعمل بمضمونها) (مفتاح الكرامة: ج ١٠، ص ٤).

(٣) الشهيد الثاني: مسالك الافهام، ج ٢، ص ٢٨٥.

(٤) الشيخ الانصاري: القضاء والشهادات، ص ٥٣.

(٥) الشيخ جواد التبريزي: اسس القضاء والشهادات، ص ٣٤.

والنتيجة هي ان الحد الاقصى للاطلاقات الموجودة على المبنى الاول وبمراجعة ادلة تعيين الفقيه للولاية هي انه لم يعتبر ميزة الاعلمية شرطاً؛ ولكن من الواضح ان هكذا مطلقات لا تتعارض مع ادلة اخرى تصرح بهذا الشرط ـ والتي سنذكرها لاحقاً ـ فضلاً عن ان اصل اطلاق هذه الادلة، اصبح موضع نقاش.

ب ـ المبنى الثاني، القدر المتيقن

يجب على المبنى الثاني الذي اثبت فيه شرط الفقاهة في الحاكم، من دون الاستناد الى دليل خاص وعن طريق القدر المتيقن، القبول بالاعلمية كشرط واجب؛ لانه بمقتضى القاعدة الاولى، ليست لأحد سلطة وولاية ولا يحق لأحد التدخل في عمل الآخرين. ومن هنا فلا يجوز لفقيه غير اعلم التصدي للحكم والتدخل في شؤون المجتمع، اذا كان هناك اعلم تتوفر فيه الخصائص اللازمة للقيادة؛ وعلى ضوء هذه المقدمات فان حكم الفقيه الاعلم في كل مدينة للقضاء، نافذ[١]، لانه لا يوجد دليل على خلاف تلك القاعدة الاولى التي تجعل حكم المفضول معتبراً ونافذاً.[٢]

ومن بين الفقهاء المتأخرين، اعتبر آية الله الحكيم الاعلمية شرطاً في ولي الامر استناداً الى مبنى القدر المتيقن العقلي وعدم اعتبار الادلة اللفظية كافية وقال:

انّ ولاية المجتهد وحقّ تدخله وتصرفه في غير الموارد التي تعتبر من

---

(١) السيد ابو القاسم الخوئي: مباني تكملة المنهاج، ج ١، ص ٩.

(٢) راجع: مرتضى الانصاري: القضاء والشهادات، ص ٥٦.

شؤون القضاء، هي مجرد دليل لبّي من باب انّه لدينا علم باذن الشارع لهذه التصرفات؛ وبتعبير آخر نعلن انّ الله تعالى لا يرضى بترك هذه الأُمور اللازمة والضرورية للمجتمع؛ أي ان الاذن أو التعيين من قبل الشارع لم يثبت بواسطة القرآن والحديث، وقد فهمنا عن طريق العقل. ومن هنا يجب الاكتفاء بالقدر المتيقن من ذلك. اذن فالشخص الذي لديه اذن بالتصدي للولاية والامور الضرورية للمجتمع ـ يكون أعلماً ـ عند الامكان ـ وبالنسبة لغير الأعلم، ليس لدينا دليلاً عن طريق النقل أو العقل يثبت ولايته.[1]

واعتبر بعض اصحاب هذا المبنى، تصدي غير الاعلم جائزاً ايضاً استناداً الى اعتبارهم عدم اشتراط الاعلمية متفق عليه.[2]

ج ـ المبنى الثالث، الادلة الخاصة

لا يمكن على اساس المبنى الثالث الذي يستند الى الادلة الخاصة في اشتراط الفقاهة في الحاكم الاسلامي، اعتبار الاجتهاد لوحده كافياً؛ لانه تُلاحظ في هذه الادلة تعابير من قبيل: (اعلم)، (افقه) و(افضل)، ذُكرت كشرط للحاكم الاسلامي.

والموارد التالية، هي امثلة لهذه الادلة:

١ ـ قال الامام علي عليه السلام: (ايها الناس، ان احق الناس بهذا الامر اقواهم عليه واعلمهم بامر الله فيه)[3].

---

(١) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ١٠٦.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نهج البلاغة: خ ١٧٣.

٢ ـ وروي عنه عليه السلام: (أفينبغي ان يكون الخليفة على الامة الاّ اعلمهم بكتاب الله وسنة نبيّه)[١].

٣ ـ ونقرأ في رواية عن الامام الصادق عليه السلام:

(... انظروا لانفسكم، فوالله ان الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي، فاذا وجد رجلاً وهو اعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرجه ويجيء بذلك الرجل الذي هو اعلم بغنمه من الذي كان فيها....)[٢].

٤ ـ ورد في كلام مروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

(من أمَّ قوماً وفيهم أعلم منه أو أفقه منه، لم يزل أمرهم في سفال الى يوم القيامة)[٣].

٥ ـ خاطب الامام المجتبى عليه السلام، معاوية قائلاً:

(قال رسول الله: ما ولّت امة امرها رجلاً قط وفيهم من هو اعلم منه الاّ لم يزل امرهم يذهب سفالاً حتى يرجعوا الى ما تركوا)[٤].

(قال رسول الله: من ضرب الناس بسيفه، ودعاهم الى نفسه وفي المسلمين من هو اعلم منه فهو ضال متكلف)[٥].

٧ ـ ونقرأ في رواية اخرى عنه صلى الله عليه وآله:

(من خرج يدعو الناس وفيهم من هو أعلم فهو ضال مبتدع)[٦].

---

(١) كتاب سليم بين قيس: ص ١١٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٣٥.

(٣) البرقي: المحاسن، ج ١، ص ٩٣.

(٤) البحراني: غاية المرام، ص ٢٩٨ نقلاً عن: امالي الشيخ الطوسي.

(٥) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٢٨.

(٦) نفس المصدر: ج ١٨، ص ٥٦٤.

٨ ـ وقال ﷺ في رواية اخرى:

(من دعا الناس الى نفسه وفيهم من هو اعلم منه فهو مبتدع ضال)[١].

٩ ـ قال رسول الله ﷺ:

(ان الرئاسة لا تصلح الّا لاهلها، فمن دعا الناس الى نفسه وفيهم من هو اعلم منه لم ينظر الله اليه يوم القيامة)[٢].

١٠ ـ قال امير المؤمنين عليه السلام:

(انهم قد سمعوا رسول الله ﷺ يقول عوداً وبدأً: وما ولّت امة رجلاً قط امرها وفيهم من هو اعلم منه الّا لم يزل امرهم يذهب سفالاً حتى يرجعوا الى ما تركوا)[٣].

تحليل ودراسة

هناك تعابير في كتب الحديث، تثبت مضمون هذا الكلام الذي قاله النبي ﷺ وهو ان غير الاعلم ليست لديه صلاحية قيادة الامة، وبما ان هذا المضمون ورد في روايات كثيرة، فانه يمكن الاطمئنان الى صدوره عنه وليست هناك حاجة لدراسة سلسلة رواة كل منها.

ويُلاحظ الاستناد الى هذا المضمون في احتجاجات الائمة عليهم السلام في مرحلتين:

---

(١) ابن شعبة الحراني: تحف العقول، ص ٣٧٥.

(٢) الشيخ المفيد: الاختصاص، ص ٢٥١.

(٣) كتاب مسلم بن قيس: ص ١٤٨.

أ ـ العقود الاولى لعصر الامامة وبدايه تبلور الخلافة. لقد كان الامام علي عليه السلام يطرح هذا الكلام في تلك الفتره، ازاء تيار الحاكمية الرسمية ومضمونه ان الاعلم، أهل لقيادة الامة (الحديث الاول الثاني والعاشر).

كما ان الامام المجتبى عليه السلام، كان يرى ان معاوية غير لائق للقيادة، استناداً الى هذا المبنى (الحديث الخامس).[1]

ب ـ بعد تبلور تيار الخلافة وفي فترة كفاح الحركات المعارضة لاسقاط النظام الحاكم والاستيلاء على السلطة، مثل الحركات التي وقعت في عصر الامام الصادق عليه السلام ضد الحكومات آنذاك. في تلك الفترة كان الائمة عليهم السلام يحذرون الناس من الوقوع في فخ الحركات ذات النزعة السلطوية التي قامت بالكفاح بدوافع دنيوية وسلطوية، وكانت تفتقد الى معايير القيادة والامامة.

وفي كل تلك المراحل كانت الافضلية العلمية، تُطرح من قبل الائمة المعصومين، بوصفها معياراً ضرورياً لقيادة وادارة المجتمع، وهذا المعيار في منظارهم كانت له اهمية وقيمة الى درجة بحيث ان شرعية القيادة، من دونه أُنكرت وتم التصدي لمن يدّعيها.

وللأسف لم يحصل اهتمام كاف بهذه الروايات في مبحث شروط الحاكم الاسلامي، وتم تجاهل دور هذه الفئة من الروايات في مبحث شروط رئيس الحكومة الاسلامية نتيجة عوامل مختلفة. ونذكر فيما يلي بعض هذه العوامل:

أ ـ اشار بعض الفقهاء الى بعض هذه الاحاديث واعتبروها غير جديرة

---

(١) فيما يتعلق بالنص الكامل لكلام الامام المجتبى عليه السلام امام معاوية، راجع: بحار الانوار: ج ١٠، ص ١٤٣.

بالاستناد، من خلال الحكم على ضعف سندها وعدم اعتبارها. فمثلاً طرح آية الله الخوئي الرواية التاسعة، واعتبرها غير معتبرة بسبب الارسال وعدم ذكر سندها في كتب الحديث.[1]

ولو تمت دراسة جميع الروايات لاتضح أن بعضها لها اسانيد معتبره ولا يمكن مناقشة سلسلة رواتها ؛ مثل الرواية الثالثة (صحيحة عيص بن قاسم) والرواية السادسة (صحيحة عبد الكريم بن عتبة).

ب ـ طرح بعض الفقهاء، هذه الاحاديث في مسألة (امام الجماعة)[2] واعتبر الافضلية العلمية معياراً للافضلية في حدود صلاة الجماعة فقط ؛ ولكن هذا الفهم، يمكن نقده ومناقشته من جهات مختلفة ؛ لأنه:

أولاً: طُرحت في بعض الروايات، اعلمية امام الجماعة.[3] ودليل ذلك ليس اختصاص جميع الروايات باعلمية الامام بامام الجماعة ؛ لأنه كما ان المقصود من الامام في القضايا المتعلقة بالصلاة، وبهذه القرينة، هو امام الجماعة، فانه في حاله عدم وجود هذه القرينة، يكون الامام بمعناه العام والواسع.

ومن هنا فانه لا منافاة في ان تكون الاعلمية معياراً وامتيازاً في الامامة والقيادة، اضافة الى امام الجماعة.

ثانياً: يُلاحظ في عدة روايات (مثل الحديث الخامس والعاشر) تعبير (ولّت امة) ؛ اي ولاية وقيادة المجتمع. ومن الواضح ان ولي الامة لا يُطلق على امام الجماعة. اذن فهذه الروايات لا تتعلق بامام الجماعة.

---

(١) الميرزا على الغروي: التنقيح (تقريرات درس آية الله الخوئي)، ج ١، ص ٤٣١ و ١٤٥.

(٢) راجع: المقدس الاردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان، ج ٣، ص ٢٥٢.

(٣) الشيخ الصدوق: من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٧٨، ح ١١٠٢.

ثالثاً: توجد في هذه الروايات، قرائن توضح جيداً معنى الامامة وتبين ان المقصود منها هو (القيادة الاجتماعية وادارة المجتمع)؛ مثل مضمون عبارة (خليفة على الامة) و(الرئاسة) اللذين لا يتناسبان مع امام الجماعة.

رابعاً: استند الائمة عليهم السلام واحتجوا في عدة موارد، الى هذا المعيار والحديث النبوي لنفي صلاحية ادعياء قيادة المجتمع. وتدل هذه الاستدلالات والاحتجاجات على انهم يرون ان المقصود من الامامة والولايه في هذا الحديث النبوي هو مفهومها العام والاجتماعي.

خامساً: ما هي العلاقة بين المقطع الاخير من الحديث النبوي (من هو اعلم منه) (لم يزل امرهم الى سفال الى يوم القيامة) وبين امام الجماعة؟ هل ان الناس سيكونون في منحدر وتراجع الى يوم القيامة اذا كان امام جماعة احد المساجد مجتهداً غير أعلم؟!

قال المرحوم الفيض الكاشاني، بعد ذكر الحديث: (من أمّ قوماً وفيهم من هو اعلم منه لم يزل أمرهم الى سفال الى يوم القيامة): قد يكون معنى الامامة في هذا الحديث هو (الرئاسة العامة).[1]

ج ـ واعتبر بعض الفقهاء على ضوء وجوب تقديم الاعلم، في باب خلافة النبي صلى الله عليه وآله، هذه الروايات خاصة بالامام الأصل ورأوا ان الاعلمية هي شرط خاص بالامامة العظمى والامامة المطلقة؛[2] فقد قالوا مثلاً بشأن كلام النبي صلى الله عليه وآله: انّ هذه الرواية تتعلّق بادعاء خلافة النبي صلى الله عليه وآله.[3]

---

(١) الفيض الكاشاني: الوافي، ج ٥، ص ١١٧٤.

(٢) سيد كاظم الحائري: ولاية الامر في عصر الغيبة، ص ١٠٦.

(٣) الميرزا علي الغروي: التنقيح (تعزيرات درس آية الله الخوئي)، ج ١، ص ١٤٥ و ٤٣٢.

الّا ان هذا الاستنتاج لا ينسجم ايضاً مع ظاهر الروايات السابقة ؛ لانه رغم ان الائمة عليهم السلام طرحوا معيار الاعلمية في الاحتجاج بمسألة (الامامة العظمى)، وكانوا يثبتون امامتهم استناداً الى ذلك، ولكن (المورد) لا يمكن اساساً ان يكون مخصصاً للدليل العام والقاعدة العامة. خاصة وأن هذا الدليل العام كان موجوداً في كلام النبي صلى الله عليه وآله قبل هذه الاستدلالات والاحتجاجات وكان الائمة عليهم السلام يستشهدون به. ومن هنا فانه لا وجه للقول بان هذه الروايات مختصة بمسألة الامامة والخلافة في ذلك العصر، حيث كانت موضع اختلاف بين الشيعة والسنّة.

واضافة الى ذلك، فان للمعايير العقلانية، تأثير كبير في كشف العموم او انصراف دليل ما. ولذلك فانه اذا كان المعيار العقلي لحكم، واضحاً، فان الدليل الشرعي الموافق للحكم العقلي غير قابل للتخصيص[1]، بل اذا كان الدليل الشرعي، يعبّر عن ثبوت الحكم في مورد خاص، الا ان الحكم يتعمم من ذلك المورد الخاص، الى موارد اخرى، عند اكتشاف المعيار العقلي.[2] وعلى هذا الاساس، فانه لا يمكن على ضوء قاعدة قبح تقديم المفضول على الفاضل، وهي السند العقلي لهذه الروايات، ومسألة الحكم التي أُشير اليها في نفس الروايات ومضمونها ان تولي المفضول للسلطة يؤدي الى انخفاض مستوى الامور وهبوط المجتمع، اعتبار هذه الروايات خاصة بمرتبة خاصة من الامامة، ولا حتى يمكن اعتبار الاعلمية شرطاً بذلك المورد فقط ان كان موردها خاصاً.

فضلاً عن أن بعض هذه الروايات، كالحديث المعتبر الثالث، لها ظهور لا

---

(١) راجع: الامام الخميني: المكاسب المحرمة، ج ١، ص ١٣١.

(٢) نفس المصدر، ص ١٣٦، محمد كاظم الطباطباني: حاشية المكاسب، ج ١ ص ١٣.

يمكن انكاره ازاء المراتب المختلفة للقيادة، بل هي صريحة في عدم اختصاص شرط الاعلمية للامام الاصل والمعصوم.

المنظار الكلامي

تشكّل امامة وقيادة المجتمع، جزءً من مباحث الكلام الاسلامي حيث بُحِثت من قبل جميع الفرق الاسلامية. وهناك اختلاف جذري بين مباحث المتكلمين الشيعة في هذا الصدد مقارنةً بمتكلمي بقية الفرق الاسلامية؛ لان في الكلام الشيعي بحث في (الامامة العظمى)، وما يُطرح تحت عنوان (ضرورة الامام) و(خصائص الامام) يرتبط بمنصب خلافة النبي ﷺ. ومن هنا عُدّ النص والعصمة، من شروط الامامة.

ان الكلام الشيعي بشأن الامامة بشكل عام يشير الى عصر الحضور؛ اي المرحلة التي يكون فيها الامام المعصوم عليه السلام حاضراً بشكل علني بين الناس؛ ولكن بما أن متكلمي اهل السنّة ينظرون الى الامة، بعد رحله رسول الله ﷺ على انها مجرى واحداً ولا يرون فارقاً بين الحضور والغيبة، فانهم ينظرون الى جميع قادة المجتمع نظرة واحدة ويعتبرونهم يفتقدون الى العصمة ولا يُفاض عليهم العلم الالهي ولم يحصل لأي منهم تعيين من قبل الله. ومن هنا فان الشروط والخصائص التي تُذكَر للامام في كلام السنّة لا تختص بمرحلة معينة من فترة الامامة.

ان تاكيد الشيعة على شروط صعبة مثل عصمة الامام، ناجم عن نظرتهم الى الامامة العظمى في اطار اوسع من الحكومة، ولا يقتصر دور الامام عليه السلام على قيادة المجتمع والحكومة. ان الامام في الرؤية العقائدية للشيعة هو خليفة رسول الله ﷺ

في تبيين الدين ؛ اي انه مثلما كان النبي ﷺ يبين للناس حقيقة الدين استناداً الى الوحي من دون ان يكون له رأي واجتهاد في هذا التبيين، ولذلك لا يرتكب اي خطأ ومخالفة في اي مورد، كذلك يمارس الائمة عليهم السلام هذا الدور في تبيين الدين وكانوا يعرفون حقيقة الدين استناداً الى الرابطة المعنوية مع رسول الله ﷺ وتلقّي العلوم من النبي ﷺ ـ وليس استناداً الى الوحي المباشر من الله ـ ولم تكن علومهم قائمة على اساس الظن والتخمين، ولم تُكتَسب بالرأي والاجتهاد، ولذلك تخلو من الخطأ والغفلة.

ويبتعد هنا منطق الشيعة ومنطق اهل السنّة عن احدهما الآخر، إذ يعتقد الشيعة ان البيان الحقيقي للدين لم ينته، وان انقطع الوحي بعد وفاة رسول الله ﷺ، وانّ الائمة قاموا ببيانه مع مرور الزمن ؛ امّا اهل السنّة فهم يرون ان بيان الدين انتهى بانتهاء عمر النبي ﷺ، وبعد وفاته مباشرة تبدأ مرحلة الاجتهاد. ومن الطبيعي ان الاجتهاد والاستنباط يقبل الخطأ. ومن هنا فان كل كلام صدر بعد النبي ﷺ عن غيره لا يُعتبر نصّاً حقيقياً لا يقبل الخطأ ويجب ان لا يُنظَر اليه بصورة جازمة على انه يمثل حقيقة الاسلام. ان رؤية الشيعة بصورة موجزة هي: ان الاسلام دين خاتم ولا توجد بعده شريعة اُخرى، والامامة واجبة لتبيين ذلك.[1]

يقول العلامة الطباطبائي:

ان للإمامة ثلاثة أبعاد: الامامة في المجتمع والحكم، الامامة في بيان

---

(١) راجع: العلامة الحلي: كشف المراد، ص ٣٦٢.

قال علي عليه السلام في ذم اهل الرأي: (... ام انزل الله سبحانه دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه!) (نهج البلاغة: خ ١٨).

راجع أيضاً: مرتضى المطهري: الامامة والقيادة، ص ٧١ ـ ٧٥، ٩٣ ـ ٩٥، ١٩٨.

المعارف والاحكام والامامة في الحياة المعنوية وباطن الاعمال.

ويقول في توضيح البعد الثاني: مثلما يجب من باب العناية الالهية وجود اشخاص يدركون الوظائف الانسانية عن طريق الوحي ويقومون بتعليمها للناس، كذلك يجب ان تُحفَظ هذه الوظائف الانسانية السماوية في العالم الانساني الى الابد وتُعرَض وتُعلَّم للناس عند الضرورة؛ اي ان يوجد دائماً اشخاص يكون دين الله محفوظاً عندهم ويُستفاد منه عند الضرورة. ومَن يتصدى لحفظ الدين السماوي ويُعيَّن في هذا المنصب من قبل الله، يُسمى (امام)؛ ويسمى مَن يحمل روح الوحي والنبوة ويتصدى لاخذ واستلام الاحكام والشرائع السماوية من قبل الله (نبي)[١] وهذا التعبير بشأن فلسفة الامامة، له سابقة في بحوث المتكلمين السابقين.[٢]

ويدل هذا التعبير ان الامام بوصفه حافظاً للدين ومبيّناً للشريعة يجب ان يتمتع ببعض الامتيازات مثلما ان الامام بوصفه حاكم المسلمين ومدير المجتمع، يجب ان تتوفر فيه شروط خاصه، وكما ان تدبير المجتمع بشكل مطلوب لا يتم من دون شروط القيادة، فان حفظ الدين وتبيينه غير ممكن ايضاً من دون الخصائص اللازمة.

وهنا يرد السؤال التالي: هل ان الاعلمية والافضلية هي من الشروط التي هناك حاجة اليها فيما يتعلق بحفظ الشريعة وتبيينها، فيكون لها دخل في الامامة العظمى فقط، ولا ضرورة لها لمن يتصدى للحكم في عصر الغيبة، ام ان هذا الشرط له علاقة بقيادة المجتمع والتصدي للحكم، ولذلك فهو ضروري في الامامة

---

(١) محمد حسين الطباطبائي: الشيعة في الاسلام، ص ١١٩.

(٢) راجع: العلامة الحلي: كشف المراد، ص ٣٦٤؛ المحقق اللاهيجي: ـ جوهرة المراد (بالفارسية)، ص ٣٢٧.

بمعناها العام والواسع ـ سواء في عصر الحضور، او في عصر الغيبة، وأن قادة المجتمع في عصر الغيبة يجب ان يتمتعوا بهذا الشرط ايضاً؟

وبعبارة اخرى، فان الافضلية شرط في الامامة العظمى في منظار كلام الشيعة، بلا شك وأن الامام يجب أن يكون افضل واعلم من ابناء الشعب؛ ولكن هل يوجد دليل لاثبات هذا الشرط في حاكم المسلمين؟

يقول الفقيه والمتكلم الشيعي الممتاز، العلّامة الحلي: يجب أن يكون الامام الأفضل في عصره... ودليل هذا الشرط هو نقل وحكم العقل.)[1]

ويرى الحكيم ملا عبد الرزاق اللاهيجي ان اثبات هذا الشرط ووجوبه مرهون بوجوب النص على الامام، من قبل الله وأن الامامة لو كانت اختيارية فلا وجوب لهذا الشرط.[2]

اولاً: اذا عيّن الله، الامام، فان الامام يكون بالضرورة أفضل؛ لان من المحال ان يقدّم الله تعالى المفضول على الافضل.

ثانياً: اذا انتخب الناس، الامام، فقد يكون مفضولاً؛ لان من غير المحال ان تقوم الامة بتقديم المفضول.

ولكن فيما يتعلق بهذا الموضوع، يجب التدقيق بمسألتين اخريين ايضاً وهما:

١ ـ لو اوكل للناس انتخاب الامام، فهل ان العقل يرى انهم ملزمون بانتخاب الافضل؟ أم أن اختيار المفضول غير قبيح عقلاً؟

وبعبارة اخرى هل أن على من ينكر بشكل عام النص والتعيين مثل اهل

---

(١) العلّامة الحلي: ـ تذكره الفقهاء، ج ١ ص ٤٥٢.

(٢) المحقق اللاهيجي: جوهرة المراد، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

السنّة وكذلك مَن يرى ان الامامة ترتبط بانتخاب الناس في عصر الغيبة، ان يراعوا عقلاً شرط الافضلية في انتخاب الامام؟ أم انهم أحرار عقلاً، في انتخاب المفضول؟

٢ ـ في الحالة التي يتعيّن الحاكم نيابة عن المعصوم وبتعيين من قبله، هل يجب ان يكون أعلماً وأفضلاً؟ وهل يمكن الادعاء بشأن التعيين من قبل الولي المعصوم أن المفضول لا يُعيَّن بالضرورة كحاكم للمسلمين، لان من الممتنع ان يقدّم الولي المعصوم، المفضول على الافضل؟ سواء كان هذا التعيين، تعييناً خاصاً، مثل تعيين مالك الأشتر والياً على مصر من قبل الامام علي عليه السلام أو تعيين عام، مثل تعيين الأئمة عليهم السلام عنوان الفقيه العادل لتولي القضاء او الحكم.

ان الرد على كلا السؤالين من زاوية المباحث الكلاميه يرتبط بقاعدة الحُسن والقبح العقلي، ومن يقبل بهذه القاعدة، فانه يرى وجوب تعيين الافضل لانه يرى قبح تقديم المفضول على الفاضل، ولما كان الشيعة من طائفة العدلية ومن المعتقدين بهذه القاعدة فيجب ان يلتزموا بافضلية الامام.

وعلى اساس هذه القاعدة فانه لما كان العقل يفهم حسن وقبح الافعال، من جهة، ويعتبر تقديم المفضول قبيحاً من جهة اخرى، لذلك فان على الناس في الموارد التي يتم فيها تولي القيادة عن طريق الانتخاب، أن يصوتوا لصالح الافضل، وفي الموارد التي يُعيَّن فيها القائد عن طريق تعيين خاص او عام من قبل الامام، يجب ان يختار الامام ويعيّن، الافضل؛ لان الاختيار اذا كان غير هذا فانه مذموم عقلاً.

ان افضلية الامام هي أمر واجب حتى وفق قاعدة بعض منكري الحسن والقبح العقلي.

روي عن ابي الحسن الاشعري قوله: يجب أن يكون الامام أفضل من

الآخرين كما هي الحال في النبوة.[١]

لقد دفعت هذه الاستدلالات حتى منكري الحسن والقبح الى القبول بنظرية (وجوب تقديم وترجيح الافضل) وهذا ما قاله الباقلاني، وهو من المتكلمين الاشاعرة[٢].

وروي عن الجاحظ قوله: ان مبايعة المفضول، غير صحيحة، لو بويع المفضول، فانه لا يكون اماماً.[٣]

واعتبر القاضي ابى يعلى الافضلية العلمية والدينية من شروط الامامة[٤] وقال: لا يجوز للامة أن تتخلى عن الأفضل من دون سبب، الا اذا كان الأفضل غائباً أو مريضاً.[٥]

وعلى اي حال فان الرأي المشهور لدى متكلمي اهل السنّة، كما هو الحال بالنسبة لفقهائهم هو: (عدم وجوب افضلية الامام).

وينسجم انكار هذا الشرط مع المبنى الكلامي لهم، واكثرهم من الاشاعرة ومنكرون للحسن والقبح العقلي.

وتطرق الفيلسوف الاسلامي الكبير، ابن سينا الى بعض مسائل الامامة في ختام الهيات الشفاء، واعتبر اعلمية الامام في معرفة الشريعة، من الصفات اللازمة للقيادة[٦].

---

(١) المحقق اللاهيجي: جوهرة المراد، ص ٣٦٧ نقلاً عن شرح المقاصد.

(٢) العلامة الاميني: الغدير، ج ٧، ص ١٣٦.

(٣) الماوردي: الاحكام السلطانية، ص ٨.

(٤) ابي يعلى: الاحكام السلطانية، ص ٢٠.

(٥) نفس المصدر: ص ٢٣.

(٦) ابو علي سينا: الشفاء، الالهيات، ص ٥٦٤ (ط ١).

والنتيجة هي انه طبقاً لمبنى الكلام الشيعي، والذي يقبل بقاعدة الحسن والقبح العقلي، فانه لابد من الحكم بقبح تقديم المفضول على الافضل، ولما كان من القبح عقلاً على تقديم المفضول، فانه لا ينطبق على المعايير العقلانية. وعليه يجب مراعاة شرط الاعلمية والافضلية، سواء في حالة انتخاب الناس للحكام، أو في الحالات التي يُعيَّن فيها الحاكم من قبل المعصوم.

ورغم ان فقهاء الشيعة، نادراً ما يتحدثون عن (تكليف) المعصوم، لانهم يعتبرونه الاعلم فيما يتعلق بتكاليفه، الّا ان بعضهم صرح ان الامام يجب ان يضع قلادة الحكم والقضاء في رقبة الاعلم.[1] والبعض الآخر ممن أجاز اختيار المفضول، فانه اعتبر ذلك مختصاً بعصر الحضور وامكانية جبران النواقص بواسطة الامام عليه السلام.[2] ويفضلون الاعلم استناداً الى وجوه مختلفة؛ لانه:

اولاً: يقل احمال الخطأ والالتماس في وجهات نظره.

ثانياً: ان الاعلم اقرب الى النيابة من قبل الامام عليه السلام.

ثالثاً: ان ترجيح المرجوح قبيح.[3]

وينبغي عدم الغفلة عن مسألة مهمة وهي ان التأكيد على شرط الاعلمية، لا يعني تجاهل بقية شروط القيادة بل ان هذا الشرط مطلوب مع الاخذ بنظر الاعتبار بقية الشروط اللازمة، من قبيل التقوى والادارة.

ومن هنا فان الأعلمية الفقهية تعتبر شرط كاف للقيادة.

---

(١) راجع: مرتضى الانصاري، القضاء والشهادات، ص ٥٢؛ الاردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان، ج ١٢، ص ٢٠.

(٢) راجع: شرائع الاسلام: القواعد والدروس، مبحث القضاء.

(٣) الفاضل الهندي: كشف اللثام، ج ٢، ص ٣٢٠.

دراسة عدّة مسائل

١ ـ الحاجة الى الاعلمية في الامور الحسبية

يُعبّر في مصطلح الفقه، عن بعض وظائف الحاكم الاسلامي بـ(الامور الحسبية)، وهي الامور التي يجب ان لا تُترك من متابعة، ولم يُعيَّن شخص للقيام بها؛ فمثلاً اذا توفى شخص ولم يجعل لاطفاله الصغار مَن يرعاهم وكذلك لم يوص شخص لرعايتهم، وكانت هناك حاجة الى التصرف في اموال هؤلاء الابناء، بالشكل الذي يؤدي عدم العمل الى اضاعة حقوق الايتام، فانه لابد للحاكم الاسلامي ان يتدخل للحيلولة دون تضررهم وطبقاً لمصلحتهم.

وفي هذه الموارد، فان الحاكم يجب ان يكون فقيهاً، واذا امكن تصديه، فانه لا يحق للآخرين التدخل في اموال الايتام او الموقوفات من دون متولي وامثال ذلك.

ان النظرية المشهورة في فقه الشيعة هي ان الاعلمية ليست شرطاً للبت والتصدي لهذه الامور. كتب مؤلف كتاب العروة الوثقى في هذا الصدد يقول: الأعلمية شرط للمجتهد فيما يتعلّق بالأُمور الخاصة بالتقليد، ولا تشترط الأعلمية في ولاية المجتهد على الايتام والمجانين والأوقاف التي لا ولي عليها والوصايا التي تفتقر الوصي وما شابه ذلك.[١]

وقد قبل فقهاء القرن الاخير عموماً هذه الفتوى ومرّوا عليها من دون

---

(١) محمد كاظم اليزدي: العروة الوثقى، في التقليد، المسألة: ٦٨.

نقد واعتراض.[1]

والآن يُطرح السؤال التالي: اذا كان الحكم وادارة المجتمع هي من الامور التي لا تُعطَّل وتعتبر من الامور الحسبية، فما هو وجه اعتبار الاعلمية شرطاً للحاكم الاسلامي وقائد المجتمع؟ لماذا لا يُكتفى بالاجتهاد هنا مثل بقية الموارد؟

نقد ودراسة

ان نظرية عدم وجوب الاعلمية في التدخل في الامور الحسبية، نابع من المباني والضرورات التي لا تنطبق مع مسألة قيادة المجتمع وامامة الامة الاسلامية؛ لان تلك النظرية مقبولة اذا لم يكن لاختلاف فتوى الاعلم وغير الاعلم، تأثيراً في كيفية التصدي للامور الحسبية؛ بمعنى أن حدود ونوع تصرف الحاكم، واضح من الزاوية الفقهية ويكون موضع تسالم بنظر الفقهاء. وفي هذا المورد، فان الحاكم يقوم بالتنفيذ والتصدي العملي فقط لا يُطرح موضوع تطبيق رأيه وفتواه الخاصة، وبما ان الامر الفقهي لتلك الواقعة هو واحد بنظر جميع الفقهاء، ولذلك ليس هناك اختلاف في ان يتصدى الاعلم لاجرائه او يقوم المجتهد غير الاعلم باجرائه؛ لان تلك الفتوى التي تحظى بقبول وتأييد الأعلم، تتحقق وان تصدى غير الاعلم، ولم يؤد تصدي غير الاعلم الى العمل بالرأي الذي لا يحظى بقبول الاعلم، وبالنتيجة، فان تشخيص غير الاعلم لم يكن معياراً للعمل، وان كان المجتهد غير الاعلم تام بالعمل.

وفي هذا الصدد يقول الشيخ الانصاري:

اتّضح ممّا قلناه انّ الفقيه الأعلم ليس له تعيّن لمناصب الحاكم من قبيل

---

(١) راجع، تعليقات الفقهاء على العروة الوثقى: آخر نفس المسألة.

الولاية على الأيتام وأموال الغائبين ؛ ولكن هذا في حالة انّ المسألة ليست موضع اختلاف في الفتوى بين الأعلم وغير الأعلم، وكذلك في أخذ سهم الامام عليه السلام حيث انّه اذا كان رأيهما في مصرفه واحداً، فانّه لا يتعيّن الفقيه الأعلم، وكذلك في تولي الأوقاف التي ليس لها متولي وأمثال ذلك.(١)

ويُلاحظ القيد التالي في مسألة عدم اشتراط الاعلمية للممارسة القضاء وهي ان غير الاعلم يحق له تولي القضاء اذا لم تكن ثمة حاجة الى الرأي والفتوى في المسائل الخلافيه ؛ لان قضائه في هذه الحاله هو مجرد تطبيق القواعد والقوانين الفقهية المسلَّم بها، على مورد النزاع، وهو عمل اجرائي، وبالتالي لا يختلف قضاء الاعلم وغير الاعلم، في هذه الموارد ؛ أمّا اذا كان البت بالملف وصدور الحكم، يتعلق بتشخيص وتطبيق الرأي في المسألة التي تكون موضع خلاف بين اصحاب الرأي الفقهي، فان القضاء واصدار الحكم، يتعلق بتشخيص القاضي وتطبيقه للرأي الفقهي، واذا لم يكن أعلماً، فان فتوى غير الاعلم، تكون معياراً للقضاء ويتم اجراؤها.(٢)

ثم أن، عدم اشتراط الاعلمية في التصدي للامور الحسبية، منبثق من بعض الضرورات الاجتماعية؛ لانه في حالة اشتراط الاعلمية، فان الولاية على الاموال مجهولة المالك والاموال التي يُمنع التصرف بها واموال الايتام، وكذلك التصدي للاوقاف من دون متولي، والوصايا من دون وصي وامور اخرى من هذا القبيل، تكون في كل المدن تحت تصرف شخص واحد هو الاعلم، من الواضح ان شخصاً

---

(١) مرتضى الانصاري: القضاء والشهادات، ص ٥٨.

(٢) ذُكر هذا القيد في كلمات الفقهاء المتأخرين وأيّده كثير منهم، ومنهم: آية الله الگلبايگاني، النجفي، الشاهرودي، الخوئي والميلاني (راجع: حواشي العروة الوثقى: بحث التقليد، المسألة ٥٦ و ٦٨).

واحداً لا يمكنه تولي جميع هذه الامور، في كافة مناطق المدينة والقرية. ومن هنا فان اشتراط الاعلمية في الحاكم، يؤدي عملياً الى توقف البت بحاجات المجتمع الضرورية هذه ويثير مشكلات كثيرة.[1]

وبناء على هذا فقد اعتبر الذين يشترطون الاعلمية في التصدي للقضاء الامور الحسبية، بمقتضى القاعدة الاولى، الاعلميه النسبية كافية رفعاً لهذا المحذور والخروج من هذه المأزق؛ اي انه يجب مراجعة المجتهد الذي يكون اعلم في كل مدينة ومنطقة (اعلم شخص في البلد)[2]. وقد اشترطت الاعلميه في تقليد الاعلم المطلق لانه لا يوجد هكذا محذور ولا تقع هذه المشكلة، وان ادّت الى التصدي للمرجعية من قبل فقيه.

وعلى ضوء المسألتين الآنفتين اللتان نجم عنهما طرح شرط الاعلمية في الامور الحسبية، يتضح بطلان قياس قيادة المجتمع ببقية الامور الحسبيه، لنفي الاعلمية. لأنه:

اولاً: ان قيادة الامه وادارة المتجتمع والحكومة الاسلامية، هو عمل تنفيذي بحت، لا يتطلب العمل برأي واستخدام قدره الاستنباط، وبما ان ولي امر المجتمع لديه مسؤولية لحل المشكلات والمعضلات النظرية والقانونية، من جهة تقترن المسائل الفقهية، وخاصه في الابعاد الاجتماعية الاقتصادية السياسية باختلاف كثيرة في وجهات النظر، ولذلك فان تجاهل الاعلمية في القيادة، يؤدي الى الشك في اعتبار آرائه الفقهية والتي يجب ان تتهيأ لها ارضية اجرائية ومعيار

---

(١) الميرزا على الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريرات درس آية الله الخوئي) الاجتهاد والتقليد، ص ٤٢٥.

(٢) سيد محمد كاظم اليزدي: العروة الوثقى، كتاب القضاء، ص ٨، السيد ابو القاسم الخوئي: مباني تكملة المنهاج، ج ١، ص ٩؛ التنقيح: ص ٤٢٦.

عمل في المجتمع وتترتب عليها مشكلات؛ من قبيل:

أ) يجب ان يتحرك القائد ويبدي آرائه في حدود المسلَّمات الفقهية وان لا يستفيد من افكاره الفقهية وآرائه الاجتهادية في ادارة المجتمع.

ب) يوكل مصير النظام الاسلامي في المسائل المستجدة في المجتمع، الى آراء الفقهاء الذين يعتبرون أعلم.

ج) هناك حاجة الى تنفيذ الفقيه الاعلم في الاحكام القيادية بالنظر الى اشتراط الاعلميه لاصدار الحكم الولائي والحكومي، وخاصه في حالات اختلاف فتوى الفقهاء.

د) تتعرض قيادة المجتمع الى التقسيم ويتدخل عدة اشخاص كل على حدة في نواحي مختلفة من شؤون القيادة.

ثانياً: ذكر الفقهاء ان تقييد التصدي للامور الحسبيه بالفقيه الاعلم يثير مشكله؛ ان شخصاً واحداً ليس بوسعه التدخل والبت في كل الموارد وفي كل مكان؛ اما اشتراط الاعلميه في قيادة المجتمع واداره الحكم، لا يترتب عليه هذا المحذور، بل يمكن القول: ان التصدي للامور الحسبية اذا كان يتطلب تعدد المتصدين لذلك، فان التصدي للحكم وادارة المجتمع يتطلب الوحدة. ومن هنا فانه بما ان القيادة الاعلم لا يترتب عليها هذه المحذورات، كما ان هذه المشكلات لا تقع في مسألة تقليد الاعلم، اذن بأي دليل يمكن غض النظر عن اعتبار الاعلمية اعتباره مشمولاً بحكم بقية الامور الحسبية التي لا يمكن فيها وحدة الحاكم؟

ثالثاً: بالرغم من ان الحكومة وادارة المجتمع تعتبر من الامور الحسبية، والاجتهاد والفقاهة ـ من دون اشتراط الاعلمية ـ تكفي بشكل عام للتصدي للامور الحسبية ولكن الادلة الخاصة التي تبين شروط القيادة، تذكر شروطاً

خاصة لمن يتصدى لهذه القضية المهمة والموضوع الحساس. ومن هذه الشروط التي تنسجم مع الاعتبار العقلاني ايضاً، هي التفوق العلمي للقيادة التي ذكرنا مستنداتها.

ولذلك فان مَن ينظر الى قيادة المجتمع وادارة نظام اجتماعي ـ سياسي من نافذة رعاية اموال المجانين او الاوقاف التي لا صاحب لها، فانه يقع في خطأ واضح وقياس مع الفارق، ولم يتصور جيداً شأن ومنزلة القيادة.

٢ ـ تفسير الاعلمية

على مَن يُطلق مصطلح (الاعلم) وما هي الخصائص اللازمة للاعلمية، وفي اي مجال يجب ان يكون قائد المجتمع أعلماً؟

ان (معرفة الدين) هي المحور الاساسي للتفوق العلمي والاعلمية. ويُطلق مصلح (الاعلم) على مَن يكون افضل من الآخرين في فهم الدين وقانون الشريعة. وتُلاحظ في بعض الروايات عبارت مثل (افقه في الدين)، (اعلم بكتاب الله وسنة نبيّه) و(اعلم في الاحاديث) و(افقه في الحديث). وعليه فان التفوق في العلوم والفنون الاخرى والميزة في العلوم العقلية والطبيعية المختلفة، مثل الرياضيات والفيزياء والفلسفة، خارج عن دائرة هذا المعيار والتقديم.

وذكر المحقق النراقي سبعة تفاسير للاعلمية في الدين والشريعة والتي تشكل في الحقيقة مختلف ابعاد الاعلمية وتوجد بمجموعها (الاعلمية المطلقة) وهي:

أ) الاحاطة اكثر في مسائل الدين والاحديث.

ب) التحلي بادراك اقوى ودقة نظر اكثر وتحليل ودراسة اعمق فيها.

ج) المهاره الاكثر في استخراج الفرع من المصادر، وارجاع الجزئيات الى القواعد العامة.

د) المعرفة اكثر باعتبار الاحاديث ومعرفة سنداتها والاطلاع على نواقصها.

هـ) الاطلاع اكثر على مقدمات الفهم الصحيح للنصوص؛ من قبيل الآداب.

و) التواطن العلمي والتحلي بذوق علمي افضل في ادراك مسائل الدين.

ز) المعرفة اكثر بآراء الفقهاء وموارد الاجماع واقوال فقهاء العامة.[1]

واذا اجتمعت هذه الميزات، بلغت الاعلميه مرحلتها العليا، ويكون الفقيه الذي لديه هذه الافضلية،

مقدماً على الآخرين؛ ولكن لندرة حصول هذا الجمع لدى شخص واحد، يؤكد الفقهاء في التقديم على العناصر التي لها تأثير اكثر في فهم الشريعة بصوره افضل، اي المعرفة اكثر بالقواعد والمستندات الفقهية للمسائل، والاطلاع اكثر على المسائل المشابعة والمعرفه الاكمل بالروايات واداركها بصورة افضل.[2]

ان هذه التحليلات للاعلمية، يُقصد بها شرائط المفتي، واذا أُخذت بنظر الاعتبار، توفر لدى الفقيه المفتي، استنباط افضل وقوى، وبالتالي يكون لرأيه الفقهي، اعتبار اكثر.

ولكن الأعلمية في الفقيه الذي يتولى القيادة، تتطلب خصائص اكثر؛ فاضافة الى ما تتطلبه القيادة من معرفة عميقة واجتهادية للقوانين، تتطلب كذلك احاطة بالوقائع والموضوعات والحوادث ايضاً والمعرفة الافضل والاعمق

(١) المحقق النراقي: مستند الشيعة، ج ٢، ص ٥٢٢.

(٢) السيد محمد كاظم اليزدي: العروة الوثقى، مبحث التقليد، المسألة: ١٧.

للقانون والشريعة لا تؤدي بالضرورة الى معرفة اكثر بكيفية اجراء الشريعة.

ومن هنا فان لشرط الاعلمية في القائد بعدين:

أ) الاعلمية في فهم الدين وادراك الشريعة (الافقهية).

ب) الاعلمية في تشخيص الموضوعات ومعرفة الوقائع (الابصرية).

ومن هذه الناحية، تكون ولايه وقيادة المجتمع كالقضاء من حيث الحاجة الى التطبيق الجيد للقانون على الحوادث اضافة الى فهمه بصوره جيدة، ولا تشبه الافتاء والمرجعية التي يكفي فيها الاستنباط الافضل من المصادر الفقهية لأن تطبيق القانون والفتوى، هو خارج مسؤوليتها.

لقد أمر الامام علي عليه السلام اليه على مصر، مالك الاشتر ان يختار أليق شخص للحكم. ثم ذكر الامام معايير الأفضلية. ويتعلق بعض هذه الميزات بالكمالات النفسانية للقاضي، والبعض الآخر بقدرته العلمية والفكريه في مجالي معرفة الحكم والموضوع قال عليه السلام: ثمّ اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الامور ولا تُمحكه الخصوم ولا يتمادى في الزلّة... واخبرهم على تكشّف الامور، واصرمهم عند اتضاح الحكم.[1]

وأُشير الى كلا البُعدين في الروايات التي تضمنت كلام بشأن أفضلية وميزة الحاكم الاسلامي العلمية؛ لأن مصطلح (الافقه) و(الاعلم بالكتاب والسنّة) في بعض الروايات يشير الى شرط الاعلميه بالاحكام الالهية، وتشمل المصطلح الكلي (الاعلم) في البعض الآخر، التفوق في معرفة الوقائع والموضوعات ايضاً، خاصة وأن الامام الصادق عليه السلام يستند الى الارتكاز العقلاني لنفس الناس في تسليم امورهم بيد الاعلم. حيث يبدّل راعيه حين يعثر على راع أعلم ويسلّم

---

(١) نهج البلاغة: الرسالة: ٥٣.

الغنم للأعلم.[1]

ومن الوضح ان صاحب الحيوان في هذا المثال يهتم بالمعرفة الاكثر لدى الراعي بشأن مراتع المنطقة وكذلك خبرته الاكثر حين مواجهة الاخطار والحوادث، مثلما يهتم باعلميته في معرفة قواعد وضوابط الحراسة واخذ الغنم للأكل.

ومن هنا لا يمكن الغفلة عن اي من هذين البعدين في النموذج المثالي للقيادة.[2]

---

(١) وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٣٥؛ صحيحة عيص بن قاسم.

(٢) بُحث هذا الموضوع في اجتماعات مجلس اعادة النظر في دستور الجمهوريه الاسلامية في ايران نشير فيما يلي الى بعض ما ورد في كلام اعضاء المجلس: قال آية الله الاميني: هل ان الاعلميه شرط في القائد أم لا؟ لقد دوّنت عدد من الروايات، ذُكرت في بعضها عبارة (اعلم بأمر الله فيه)، اي اعلم بمسائل واحكام (الفقه)؛ وفي بعضها عبارة (اعلم الناس) وهذا التعبير ينسجم مع الاعلمية في الشؤون الاجتماعية ايضاً، وليس فيه تصريح بالافقهية؛ وفي بضع آخر ورد ما مضمونه (العلم بالكتاب والافقه في الدين). وعلى اي حال، فان هناك موضوع في ان القائد يجب ان يكون الاعلم الافقه.

... هناك اربعة عشر رواية بشأن شرط الاعلمية بعضها صحيحة وبعضها موثقة وقد ذُكر فيها ما مضمونه ان الاعلم لديه صلاحية لتولي الحكم، وبالطبع اعلم في جميع المسائل، المسائل الفقهية، المسائل الحكوميه وتشخص الموضوعات. انظر: (النص الكامل لمباحثات مجلس اعادة النظر، ص ١٧٧).

وقال آية الله الخامنئي: ان هذه الروايات كانت دائماً في أذهاننا، ويجب ان تعالج حقيقةً، وتفسير الاعلمية في هذه الروايات، بـ(الاعلمية في ادارة الامر) هو خلاف الظاهر، كما ان (الافقه) ورد في الروايات ايضاً. انظر: (نفس المصدر، ص ١٩٤).

وقال آية الله محمدي گيلاني: ان مصطلح (الاعلم) الذي ورد في الروايات لا يعني الاعلم في تفاصيل الفقه. فقد يعلم شخص كثير من التفاصيل الفقهية، ولكنه يفتقد الى علم تدبير وادراة حوزة فيها خمسمائة شخص. وهذا النوع من الاعلمية لا يمكن استفادته

أمّا الذين قيّدوا الاعلمية في البُعد الاول واعتبروها مرادفة لـ(الافـقهية)، وكذلك الذين رأوا اشتراط البُعد الثاني فـقط، فـانهم لم يـقيّموا المسألة بـصورة شاملة.

وتشير الفتاوى والآراء الفقهية للفقهاء ايضاً الى تأكيديهم على أبصرية الفقيه في احالة الامور الاجتماعية اليه واعتبارهم انه يتحمل المسؤولية الاجـتماعية لانهم يعرفون ان لديه هذه الميزة ويرونه انه اكثر وعياً في معرفة مصلحة المجتمع والشؤون الاجتماعية؛ فلقد استندوا مثلاً في اهلية الفقيه لجمع الزكاة وانفاقها في عصر الغيبة الى الدليل القائل انه أبصر بموارد انفاقها؛ اي انه يسـتفيد مـن هـذه

للزعامة والولاية من وروايات الاعلم. (انظر: نفس المصدر، ص ٢٥٦).

وقال آية الله مؤمن: من الناحية الشرعية وعلى ضوء عدة روايات، لا يحق لغير الاعلم ان يتولى القيادة في حالة وجود اعلم في المجتمع، ونحن لا نعتبر الاعلمية منحصرة في الاعلمية في المسائل الفقهية واستنباط الاحكام، بل يجب ان يكون أقوى من الآخرين في استنباط الاحكام وكذلك في معرفة الموضوعات. انظر: (نفس المصدر، ص ٦٤٦).

آية الله آذري: ورد شرط الاعلمية في رواية عيص بن قاسم وهو يشمل البعد النظري والاحكام الفقهية وكذلك بعد الادراة؛ أي يستفاد من كلمة الاعلميه كلا البعدين، وبما ان الشرع قدّم الاعلم، فانّه لا يحق للخبراء ان يقدّموا غير الأعلم. انـظر: (نـفس المـصدر، ص ١٢٥١).

وقال آية الله مؤمن: يمكن ان نقول في باب مرجع التقليد انه ليس لدينا دليل على شرط الاعلمية غير البناء العقلي؛ ولكن فـي مسألة قـيادة المـجتمع الاسـلامي، هـناك روايـة مستفيضة عن طريق الشيعة والسنة في انها مروية عن النبي ﷺ. وهناك صـحيحة عـبد الكريم بن عتبة وصحيحة عيص بن قاسم. والاعلم في هذه الصحيحة، يعني يفهم جيداً من الناحية النظرية، ويدير جيداً من الناحية العملية. كلتا الناحيتين معتبرتين. ومَن لا يمكنه القيام بالادارة، فان ليس له ولاية اساساً. ومَن يكون أعلم بالفقه فقط، ليست له ولايـة، حسب الروايات. ان الولاية هي لمن يكون فقيهاً ومديراً كذلك. انظر (نفس المصدر، ص ١٢٥٥ و ١٢٨٥).

الميزانية بشكل افضل واكثر فائدة لمعرفته بحاجات المجتمع بصورة افضل، وانفاقه لها في افضل الموارد واوجب الامور.(١)

ومن الواضح ان مبنى هذا التعليل، في لياقة واهلية الفقيه في التصرف بالميزانية العامة لبيت المال، هو الفرض القائل ان الفقيه أبصر من الآخرين ولديه معرفة اكثر بمصالح المجتمع. وعلى اساس هذا التعليل والتحليل فان من الضروري ان يتوفر هذا الشرط اكثر لدى الفقيه ويكون ابصر في أبعاد أوسع من اجل ان يكون له تدخل وحضور في جميع الامور الاجتماعية؛ لانه لا يمكن الادعاء ان الأبصرية شرط للتدخل في انفاق اموال بيت المال؛ ولا تكون هناك حاجة الى الابصرية بمصلحة المجتمع لقيادة الحرب او اعلان الصلح او العفو عن المجرمين وغيرها.

وفي هكذا موارد، فان الفقيه اذا لم يكن افضل من الآخرين في الرؤية الاجتماعية ولا يتوفر لديه ادراك افضل لقضايا المجتمع، يفتقد على اساس هذا المبنى الى معيار التصدي والتدخل.(٢)

٣ ـ الصلاحية العلمية

شرط واجب، وليس كاف تعتبر المعرفة العميقة بقوانين الشريعة، شرط

---

(١) يقول المحقق الحلي: (... دفعت الى الفقيه المأمون من الامامية فانه ابصر بمواقعها) (الينابيع الفقهية: ج ٥، ص ٣٦٤). وقال الشيخ المفيد: (وجب حملها الى الفقهاء المأمونين من اهل ولايته، لان الفقيه اعرف بمواضعها...) (المقنعة: ص ٤١). ونقرأ في كلام القاضي ابن براج: (... كان عليه حملها الى فقهاء الشيعة ليصلها في مواضعها لانهم اعرف بذلك) (المهذب البارع: ج ١، ص ١٧٥).

(٢) سيد احمد الخوانساري: جامع المدارك، ج ١، ص ٨١.

اساسي في قيادة المجتمع الاسلامي، ولكن هذا لا يعني تجاهل الشروط اللازمة الاخرى او التقليل من اهميتها.

وللأسف هناك نظرة سطحية، تعتبر الفقاهة والولاية لا تتجزآن عن احداهما الاخرى، وبالتالي فان كل من يبلغ مرتبة الاجتهاد والفقاهة، يجوز طرحه بوصفه ولي امر المسلمين وحاكم المجتمع.

وسبب هذا التصور هو الغفلة عن مكانة ودور القيادة الاجتماعية من جهة، وعدم الاهتمام بالنصوص الاسلامية التي بيّنت شروط القيادة بدقة. وهذان العاملان يهيئان الارضية لوقوع سلسلة من المشكلات الاجتماعية على مستوى قيادة المجتمع وكذلك حيوية الطاقات الاسلامية.

وفي هذا الصدد يقول الاستاذ الشهيد المطهري: الأمر المضحك الذي ينبىء عن جهل الناس ان كلّ من درس الفقه والأُصول فترة من الزمن واكتسب معلومات قليلة في هذا المجال وكتب رسالة سرعان ما يلقبه مريدوه «بالقائد الأعلى للشيعة» لذلك فانّ قضية المرجع احتلت مكان «القائد» في كونها من أهم مشاكل الشيعة، ونقطة الجمود هذه هي التي عطلت الطاقات الشيعية بحيث ان مجتمعنا يستبدل القائد بالمراجع الذين اقصى حدود أهليتهم هو ابلاغ الفقه.[1]

وقد أثبتنا في الصفحات الماضية وتحت عنوان الشروط العامة للقيادة ان العقل والشرع متفقان في ضرورة توفر بعض الشروط، مثل الرؤية الاجتماعية الصحيحية والقدره على الادارة وذكرنا شواهد من الكتاب والسنة على وجوب مثل هذه الصفات، في القيادة. ونؤكد الآن ايضاً انه رغم رواج هذا الفكر العامي

---

(١) مرتضى المطهري: الامامة والقيادة، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

في العصور الاخيرة في اعتبار الفقاهة كافية للقيادة، ولكن هذا الفهم في منظار الفقه الشيعي لم يكن له اي سند علمي ولم يحظ بالقبول والتأييد.

ويرى الشيخ المفيد (وهو من الفقهاء الكبار في القرن الرابع) والذي يعتبر من افضل الفقهاء والمتكلمين الشيعة، ان الولايه تليق بالفقيه من المذهب الذي على الحق وممن لديه رأي وعقل وفضل، ويرى الفقيه يتحمل في حاله اجتماع هذه الكمالات مسؤوليات الامام عليه السلام ويقول:

(كان لفقهاء اهل الحق العدول من ذوي الرأي والعقل والفضل ان يتولوا ما تولاه السلطان)[1].

ومن الواضح ان الشيخ لا يريد هنا ذكر العقل، في مقابل الجنون، بوصفه من الشروط العامة للتكليف ؛ حيث انه لم يذكر الشروط الاخرى للتكليف، مثل البلوغ، بل يقصد بشرط العقل انّ قائد المجتمع يجب ان يتمتع بالعقل والتدبير اللازم لادارة المجتمع ويتوفر لديه هكذا ذكاء كبير بحيث يتمكن من حل المعضلات وفك العقد ولا تغلبه الحيل والالاعيب.

وذكر ابو الصلاح الحلبي (وهو فقيه بارز في القرن الخامس) وابن ادريس الحلي (وهو فقيه مشهور في القرن السادس) توضيحاً وتفصيلاً اكثر لشروط الحاكم الاسلامي وذكرا العلم والقدره والعقل والرأي والحلم والبصيرة والورع والزهد، وطرحا استدلالات في ضرورة وجودها وفلسفتها:

... شروط النائب عن الامام في الحكم من شيعته: العلم بالحق في الحكم المرود اليه، والتمكن من امضائه على وجهه واجتماع العقل والرأي، وسعة الحلم والبصيره بالوضع وظهور العداله والورع والتدين بالحكم والقوة على القيام به

---

(١) الشيخ المفيد: المقنعة، ص ٦٧٥.

ووضعه مواضعه...[1].

وفي العصر الراهن حيث قام الامام الخميني بتبيين وطرح مسألة ولاية الفقيه بشكل واسع، صرّح مراراً بضرورة وجود هكذا شروط.[2]

ان التحلي بالكفاية، هو بمعنى القيام بادارة الامور بصوره جيدة والتمتع باللياقة والصلاحية والكفاءة وهناك سابقة تاريخية لاستخدام هذا المصطلح بشأن اصحاب المناصب الحكومية.[3]

(وقد ذكرنا سابقاً توضيحاً بشأن هذا التعبير نقلاً عن ابن خلدون).

وفي مورد آخر قال الامام الخميني بصورة أوضح:

... اذا كان هناك شخص اعلم في العلوم المعهودة للحوزات، ولكنه لا يتمكن من تشخيص مصلحة المجتمع، او لا يتمكن من التمييز بين الافراد الصالحين والمفيدين وبين الافراد غير الصالحين، ويفتقد بشكل عام الى الرؤية الصحيحة والقدرة على اتخاذ القرار في المجال الاجتماعي والسياسي، فان هذا الفرد غير مجتهد في المسائل الاجتماعية والحكومية، ولا يمكنه المسك بزمام امور المجتمع[4].

ولا يمكن تجاهل ان يؤدي الجهل او الغفلة عن هذا الشرط، الى تعريض مسألة القيادة في المجتمع الاسلامي الى غموض ويكون القبول بالقيادة السياسية الاجتماعية للفقيه صعباً على البعض. لقد اعتبروا ان موضوع قيادة الفقيه غير

---

(١) ابو الصلاح الحلبي: الكافي في الفقه، ص ٤٢١ ـ ٤٢٣؛ ابن ادريس: السرائر، ج ٣، ص ٥٣٧ ـ ٥٣٩.

(٢) الامام الخميني: كتاب البيع، ج ٢، ص ٤٦٥.

(٣) معجم دهخدا: ج ١١، ص ١٦٢٣٣، مصطلح امتلاك الكفاءة.

(٤) صحيفة نور: ج ٢١، ص ٤٧.

معقول لظنهم ان الفقه، شرط كاف لقيادة المجتمع وادارته. وان الفقاهة، هي بديل لكافة الصفات اللازمة لادراة الحكم، واذا توفرت فلا حاجة لأي شرط آخر في ادارة المجتمع وفي الاقتصاد والسياسة.

لقد كان علماء الشيعة يأخذون بنظر الاعتبار القدرة الفكرية والرؤية السياسية والبصيره الاجتماعية عند اختيار زعيم الحوزه وقائد الشيعة، ولم يكتفوا بمعيار الاعلمية في الفقه والتمتع بقدره اكثر في مجال الاستنباط والاجتهاد في اختيار افضل شخصياتهم الدينية والذي كان يعتبر اسوة للشيعة.

حين توفي الشيخ الانصاري، كان هناك اجماع لدى كافة علماء حوزة النجف على زعامة المرحوم نجم آبادي؛ فقد كانوا يرونه افضل أقرانه آنذاك في الفقه والورع[1].

ولكن نجم آبادي قال في الرد على اقتراح الميرزا الشيرازي بتعريفه للزعامة الدينية:

أُقسم بالله! ان هذا الامر حرام علي.، ولا تكون نتيجة دخولي فيه الّا الافساد. ان الزعامة الدينية، تحتاج الى فرد جامع للشروط وعاقل وسياسي وعارف بالامور والقضايا وكامل النفس.[2]

ولما كان الميرزا الشيرازي وهو من تلامذة الشيخ الانصاري، معروفاً بالتمتع بهذه الميزات والخصائص اضافة الى المكانة الفقهية الرفيعة، فقد اختاره اكابر الحوزه لهذا المنصب السامي.

---

(١) آقا بزرگ الطهراني: الكرام البررة، ج ١، ص ٣٠٤.
(٢) آقا بزرگ الطهراني: الميرزا الشيرازي، ص ٣٨.

وتدل هذه القضية على أن العلماء المهذبين كانوا يهتمون بالعقل والسياسة والمعرفة بالقضايا وغيرها كشروط اساسية ومهمة حتى في اختيار مرجع التقليد، ولم يكن مسير المرجعية يُعيَّن على اساس الاعلمية الفقهية فقط ومن دون الالتفات الى الصفات اللازمة الاخرى، ولم يُنظَر الى الغور الاكثر في المسائل الفقهية والاحاطة الكثيره بفتاوى الفقهاء السابقين ودقة النظر الاعمق في فهم الكتاب والسنّة، على أنها المعيار الوحيد.

وبعد وفاة الميرزا حسن الشيرازي (الزعيم البطل لنهضة التنباك) طُرِح السيد محمد فشاركي كفقيه ممتاز ولكنه رفض القبول بالزعامة والرئاسة وقال: أنا لست أهلا لهذا الأمر، لأن الزعامة الدينية والمرجعية الاسلامية تتطلب اموراً أُخرى غير علم الفقه، من قبيل الاطلاع على القضايا السياسية ومعرفة اتخاذ المواقف الصحيحة في كلّ أمر.[1]

وبذلك فتح الطريق لزعامة الحامل الكبير لراية الفقاهة والسياسة قائد جهاد الشعب العراقي ضد الانجليز، الميرزا محمد تقي الشيرازي.

٤ ـ الصلاحية الاخلاقية

تتحقق حاكمية الدين في جميع شؤون المجتمع الاسلامي، حين يتمتع قائد النظام الاجتماعي بايمان قلبي قوي والتزام عملي راسخ بذلك، اضافة الى المعرفة العميقة بالدين وتعاليمه. وقد تم التعبير عن هذه الخاصية في التعابير الفقهية والكلامية الرائجة، عادة بـ(العدالة) وهي طُرح بوصفها من الشروط الضرورية

(١) الشيخ عباس القمي: الفوائد الرضوية، ج ٢، ص ٥٩٤.

للحاكم الاسلامي والتي تحظى بقبول جميع الفرق الاسلامية.

وذكر اكابر علماء المذاهب الاسلامية، كالفارابي[1] والماوردي[2] والعلامة الحلي[3] والغراء[4] وابن خلدون[5]، العدالة في شروط الحاكم، واعتبر بعضهم مثل العلامة الحلي[6] وعبد الرحمن الجزيري[7] ان هذه الخصلة في الحاكم هي موضع اجماع المسلمين.

ويلاحظ اهتمام بهذا الشرط في بقية الفلسفات السياسية وان افتقدت الى رؤية واحدة في تعريف وتبيين العدالة. كتب ارسطو في كتاب (السياسة) يقول:

ان سادة كل حكم يجب ان تتوفر فيهم ثلاث صفات: الاولى الالتزام بالدستور القائم،والثانية القدره والخبره في اجراء وظائفهم، والثالثة التحلي بالفضيلة واتباع قوانين العدل الخاصة بكل حكومة؛ حيث ان اختلاف الحق في رؤى انظمة الحكم المختلفة يؤدي الى اختلاف اساليب العدل فيها.[8]

لقد اعتبر وجود حاكم عادل يتحلى بالفضائل الاخلاقيه والطهارة النفسانية، في مختلف الانظمة الاجتماعية، طيلة قرون طويلة، من القيم الايجابيه المطلوبة؛ ولكن ظهور (الميكافيلية) في الساحة السياسية والاخلاقيه والتي

---

(١) باقر شريف القرشي: نظام الحكم والادارة في الاسلام، ص ٢٥٢.

(٢) الماوردي: الاحكام السلطانية، ص ٦.

(٣) العلامة الحلي: تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٤٥٢.

(٤) الغراء: الاحكام السلطانية، ص ٢٠.

(٥) مقدمة ابن خلدون: ص ١٣٥.

(٦) العلامة الحلي: تذكره الفقهاء، ج ١، ص ٤٥٢.

(٧) الجزيري: الفقه على المذاهب الاربعة ت ج ٥، ص ٤١٦.

(٨) ارسوط: السياسة، ترجمة حميد عنايت (الى الفارسية)، ص ٢٣٣.

حكمت بقطع العلاقة بين هذين المجالين الانسانيين، أفضى الى حاله جديدة في عالم الفكر والسياسة. وبُذلت بعد ذلك جهود كثيرة لاظهار جمال السياسة التي تفتقد الى الاخلاق، والسياسيين الفاقدين للفضائل الاخلاقيه، مما ادى الى اعتبار كل عمل يستهدف الوصول الى السلطة مباحاً.

يقول ميكافيلي:

ان حاكم المدينة ليس من اللازم ان تتوفر فيه الخصال الحميدة، مثل صفاء القلب. وأقول بجرأة: ان التحلي بهذه الخصال ومراعاتها، هو أمر خطير؛ اما التظاهر بالتحلي بها فهو مفيد.[1]

لقد سقطت القيم والفضائل في الاسلوب السياسي الميكافيلي وأُقصيت عن ساحة العمل السياسي الى درجة بحيث أن التخلي عنها أُعتبر شرط لاستقرار المجتمع السياسي ويضيف قائلاً:

ان المجتمع السياسي، اذا تأطّر باطار الاخلاق، لا يمكن ان يُقام ولا يمكن ان يستقر.[2]

شرط العدالة في النصوص الاسلامية

ان التحلي بالفضائل الاخلاقية والعدالة في الدين الاسلامي لا يعتبر شرطاً مؤكداً واساسياً يجب ان يتوفر لدى زعيم المجتمع وقائد الأُمة فحسب، بل

---

(١) حميد عنايبت: بناء الكفر السياسي الغربي، ص ١٤٧.

(٢) لئو اشتراوس: ما هي الفلسفة السياسية، ترجمة فرهنگ رجائي (الى الفارسية)، ص ١٤٥.

وكذلك بالنسبة لكثير من المناصب الاجتماعية الاخرى. وقد ورد تأكيد على هذا الشرط بتعابير مختلفة في النصوص المستندة الى الوحي. ونشير في البداية هنا الى نصوص ومستندات هذا الشرط، ثم نقيّم فلسفته.

ورد في القرآن الكريم، نهي بشكل عام عن طاعة المسرفين والمفسدين في الارض والغافلين عن ذكر الله والمتّبعين للاهواء النفسانية ولاهل المعاصي ولجاحدي النعم وللظالمين.[1]

ومن هذه التعاليم والاوامر الالهية، يُفهم جيداً ان الطوائف الآنفة ليست لديها صلاحية تولي امور المجتمع، ويجب ان لا تُتَّبَع كقائد للمجتمع ويُلاحظ هذا الشرط في الروايات الاسلامية ايضاً.

روى الامام الباقر عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال: انّما الامام من كانت فيه ثلاث خصال: ورع يحجزه عن معصية الله، وحلم يمنعه عن الغضب، ورئاسة على الناس يكون فيها كأبيهم في اشفاقه عليهم.[2]

وقال الامام علي عليه السلام: وقد علمتم انّه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين، البخيل، فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضلهم بجهله، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدول فيتخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطّل للسنّة فيهلك الأمّة.[3]

ورُوي عنه عليه السلام: ولكنني آسى أن يلي أمر هذه الأمة سفاؤها وفجّارها

---

(١) راجع: الشعراء: ١٥١ ـ ١٥٢، الكهف: ٢٨، الانسان: ٢٤، هود: ١١٣.

(٢) الكافي: ج ١، ص ٤٠٧.

(٣) نهج البلاغة: خ ١٣١.

فيتخذون مال الله دولاً وعباده خولاً، والصالحين حرباً والفاسقين حزباً.[1]

ان هذا الكلام الذي يؤكد على التقوى لدى الحاكم الاسلامي يوضح سرّ هذا الشرط وضرورة هذه الخاصية ويبين النتائج الخطيرة والتبعات السلبية التي تحصل في المجتمع اذا نفذ الفسق والفجور والاباحية وعدم الالتزام، في رئيس الحكومة. ولذلك يُقسِم الامام الحسين عليه السلام في ردّه على رسائل اهل الكوفة قائلاً:

انّما الامام من يحكم بكتاب الله ويقيم القسط، ويدين بدين الحقّ، وحبس نفسه على ما أراد الله.[2]

الحكمة والضرورة لشرط العدالة

ان الاصرار على عنصر الايمان والتقوى لدى حاكم المجتمع، نابع من المباني، والحِكَم التي تبرر وتفسّر ضرورة هذا الشرط؛ وبعبارة اخرى ان الموقع الذي يطرحه الاسلام للقائد وما يحمّله من مسؤوليات وما يرسم له من دور وتأثير في المجتمع، يتطلب توفر هذه الخاصية. وتبيّن المسائل التالية، اركان وضرورات هذه الخصلة لدى القائد:

١ ـ التقوى والحيوية الاجتماعية

لما كان المجتمع الاسلامي، يُدار على اساس الدين وهو مثل اي مجتمع

---

(١) نفس المصدر، الرسالة: ٦٢.

(٢) محمود شريفي غيره: موسوعة كلمات الامام الحسين عليه السلام، ص ٣١٣.

عقائدي آخر، تتبلور هويته وهيكليته واتجاه حركته على اساس العقيدة، فـان رسوخ العقيده لدى كوادره، هو أهم عوامل نمو وتقدم هذا المجتمع؛ كما ان ضعف المعتقدات وعدم الالتزام بها من قبلهم، يبطيء الحركة ويوقفها بالتالي.

ومن القضايا المهمة التي حظيت باهتمام العاملين فـي مـجال المـباحث الاجتماعية والسياسية، هو دور وتأثير المعتقدات في حيوية النظام الاجتماعي. يقول برتراند رسال وهو فيلسوف ذو نزعة مادية:

ان قوة المجتمع لا ترتبط بعدد افراده ومصادره الاقتصاديه وقابلياته الفنيه فحسب، بل ترتبط بمعتقداته ايضاً.

ولغرض الاستدلال على هذا الرأي يتطرق الى التاريخ الاسلامي ويقول:

ان الاسلام هو نموذج تولي السلطة بصورة كلاسيكية عن طريق العقيدة. ولم يضف رسول الله ﷺ شيئاً للمصادر المادية للعرب، ورغـم ذلك فـقد هـزم العرب بعد وفاته بعدة سنوات اقوى جيرانهم، واقاموا امبراطورية كبيرة. ولا شك ان الديانة التي بناها رسول الله ﷺ، كانت عـاملاً أسـاسياً فـي نـجاح الشـعب العربي...

لقد اتحد الشعب العربي في عصر النبي ﷺ، وبعده لعدة سـنوات بسـبب الايمان الديني وكان يزرع في قلوبهم القوة والجرأة في محاربة اولئك...[1]

ان حقيقة ان الايمان الديني والالتزام الديني مدعاة لقوة غـير اعـتيادية، والارتباط به هو اتصال بمنبع محرّك ومنشّط ومقوي، حظيت بتأكـيد القـرآن، وطُرحت على لسان الأنبياء. اضافة الى شهادة شواهد تاريخية كثيرة على ذلك.

---

(١) راسل: السلطة، ترجمة نجف دريا بندري (الى الفارسية)، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

ويرتبط حفظ هذه الخصلة في المجتمع الاسلامي وتطبيقها في صلب النظام الاجتماعي، بمدى ايمان مسؤولي الحكومة. وبامكان القائد ان يلعب دوراً وتاثيراً اكثر منهم، ومن دون هذه الميزة لا يمكن التطلع الى ان تكون الحركة العامة للمجتمع، حركة نحو المعايير المقبولة دينياً والنماذج المطروحة فيه.

٢ ـ التقوى والسيطرة على السلطة

ان الشخص الذي يتولى القيادة، يمسك بسلطة النظام الاجتماعي. وهذه السلطة، وان كانت من لوازم القيادة ومن ادواتها الضرورية، الاّ أنها تعتبر آفتها، وقد يتحول قائد بنّاء مبتكر، الى قائد مخرب ومفسد، بسبب هذه الآفة.

ويحظى موضوع الحؤول دون وقوع مخاطر السلطة، باهتمام علماء العلوم الاجتماعية؛ وينهمك مفكرو العلوم السياسية بطرح نظام يقلل من هذه المخاطر الى ادنى درجة. وقد دلّت التجارب المكررة في الانظمة السياسية، حيث تحولت الديمقراطية الى ديكتاتورية، على اهمية الموضوع، وأدت هذه النقطة العمياء الى طرح مسأله توزيع السلطه بدلاً من تمركزها، وتحديد السلطة بدلاً من اطلاقها واقامة منافسة في السلطة بدلاً من الاستئثار بها.

وقد أبدى علماء العلوم الاجتماعية في الغرب، قلقاً كثيراً في هذا الصدد. وكمثال على ذلك ما قاله لرداكتن (ان السلطة توجب الفساد، والسلطه المطلقة وجب الفساد المطلق)[1] وما صرح به عالم الاجتماع المعروف، ريمون آرون في

---

(١) استيون لوكس: سلطة الفر الانساني أو الشر الشيطاني، ترجمة فرهنگ رجائي، ص

ان المجتمع الحر هو المجتمع الذي (تحكم فيه القوانين على الناس، وليس الناس على الناس).

أمّا ما مدى نجاح النماذج التي طرحها النظام الغربي في حل هذه المشكلة، وحيلولتها دون استغلال السلطة فهو خارج عن موضوع بحثنا؛ ولكن على حد قول راسل: (ان موسوليني وهتلر، تسلما السلطة عن طريق الديمقراطية)[1] ومعنى هذا انه لا يوجد حتى الآن في تلك المجتمعات طريقة مضمونة للحيلولة دون هذه الكارثة، ولم يتحقق نجاح لسد طرق نفوذ هذه الآفة.

ومن الفوارق التي تفصل النظرة الاسلامية لهذا الموضوع عن التحاليل الأُخرى، هو الاهتمام بالعوامل الباطنية. ففي الفلسفات السياسية القائمة، لا يُعتنى بكيفية تكوين شخصية الحاكم وخصائصه الروحية وخصاله الباطنية، وانما توضع حواجز خارجية للسيطرة على رجال الدولة، وتفيد هذه الطريقه في الحالات التالية:

اولاً: وقوع اعمال وتحركات رجال الدولة في دائرة رؤية اجهزة الرقابة.

ثانياً: عدم وقوع هذه الاجهزة تحت نفوذ رجال الدولة.

والحال ان رجال السلطة لديهم طرق عبور خفية كثيرة. وهي طرق لا يطّلع عليها الآخرون بسهولة، كما انهم يضعون الافراد والمؤسسات التي تثير مضايقة لسيطرتهم باستخدام ادوات ووسائل مختلفة.

من هنا، فلا بد ان يمسك الملتزمون من افراد المجتمع بزمام الامور

.٣٦٥

(١) راسل: السلطه، ترجمة نجف دريا بندري، ص ٤١.

للحيلولة دون وقوع انحراف في جهاز الحكم ورجال الدولة. ويكون للاشراف والسيطرة طابع عمومي، ليُستفاد من الدوافع الذاتية للشخص والتي تردعه عن الفساد، ولتُستخدَم العوام الخارجية بشكل صحيح وواسع.

وتعتبر (العصمة) اسمى مراحل هذا الالتزام الذاتي والقداسه النفسانية والتي يعتبرها الشيعة شرطاً في الخلافة المباشرة لرسول الله ﷺ، والامامة العظمى.

يقول العلامة النائيني: انّ العصمة أفضل وسيلة تحول دون تحول (الولاية) إلى (ملكية مطلقة) وتحول دون قلة الارتكابات الشهوانية وممارسة شائبة الاستبداد، وتعتبرها الطائفة الامامية معتبرة في (الولي النوعي)[١].

وفي المرحلة اللاحقة، يمكن ان تعلب التقوى هذا الدور.

يقول العلامة النائيني: انّ الرادع والمانع عن الاستبداد واظهار المرادات الشهوانية بوصفه ديانة يتحدد بملكة التقوى والعدالة ولا يتصور عاصم آخر غير اجتماع الاوصاف التي وردت في الرواية: (صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مطيعاً لأمر مولاه، مخالفاً لهواه) وذكر اعتبارها في المرجعية الشرعية.[٢]

ومن هنا فان قائد المجتمع يجب ان يكون هذّب نفسه الى درجة بحيث يمكنه ان يتخلى عن مصالحه المادية وميوله النفسانية من اجل تحقيق حاكمية الدين واهدافه.

ان تولي الحكم يليق بالشخص الذي يمسك بزمام نفسه ويكون مالكاً لها قبل مسكه لزمام امور المجتمع.

---

(١) الميرزا حسين النائيني: تنبيه الامة، ص ١٢.

(٢) نفس المصدر: ص ١٢٥.

ويجب هنا ان نتأمل أكثر بشأن التقوى بوصفها اهم القيم الاسلامية وشرطاً لازماً لتولي المناصب الاجتماعية ونقوم بدراسة دورها في سلامة قيادة المجتمع.

ان أبلغ التفاسير التي تُلاحظ للتقوى في كلام الائمة هو الكلام التالي للامام علي عليه السلام:

ألا وان الخطايا خيل شُمُس حُمل عليها أهلها وخُلعت لُجمها فتقحمت بهم النار، ألا وان التقوى مطايا ذلك حمل عليها أهلها وأعطوا ازمّتها فأوردتهم الجنّة.[1]

لقد ذُكرت التقوى في هذا الكلام العلوي بوصفها حالة روحية ومعنويه تؤثر في السيطرة على النفس ويترتب على فقدان التقوى وطاعة هوى النفس، الضعف وفقدان الشخصية امام ما يثير الشهوة والرضوخ لطغيان الاهواء النفسانية وفقدان السيطرة على النفس امام الجاذبيات الماكرة.

ويكون الانسان في تلك الحالة مثل راكب دابة ليست لديه ارادة واختيار تحمله الدابة الى اي مكان ارادت. وبالعكس فان التقوى هي رأسمال قوة الارادة وامتلاك شخصية معنوية والسيطرة على دائرة وجود النفس؛ مثل فارس ماهر يمتطي حصاناً مدرباً يسوقه بقوة وسيطرة تامة نحو الجهة التي يختارها وينقاد الحصان بكل سهولة.[2]

ان التقوى المتجذرة حين تمتد الى اعماق النفس وزواياها، تنتشر زهورها في كل شؤون الحياة وتصل زوائحها الى كل أجزاء الحياة.

---

(١) نهج البلاغة: خ ١٦.

(٢) راجع: مرتضى المطهري: جولة في نهج البلاغة، ص ٢٠٠، مبحث التقوى.

وتظهر هذه البركات في مدير المجتمع حينما يكون للتقوى حضوراً في ادارة المجتمع.

قال أمير المؤمنين عليه السلام:

الخير منه مأمول والشر منه مأمون...

يعفو عمّن ظلمه ويعطي من حرمه، ويصل من قطعه...

في الزلازل وقور، وفي المكاره صبور...

لا يحيف على من يبغض ولا يأثم فيمن يحب.[1]

٣ـ التقوى وصيانة القانون

يقول العلامة الطباطبائي، فيما يتعلق بالعلاقة بين القانون والتقوى: لا يسعد القانون الّا بايمان تحفظه الاخلاق الكريمة.[2]

ان سبب فلسفة هذا الارتباط هو ان هناك حاجة الى القانون لبناء نظام اجتماعي متوازن، حتى تتحدد في ظله حقوق الافراد، وتُصان من الانتهاك والتعدي.

ومن اجل أن تكون القوانين مفيدة ومؤثرة، ثمة حاجة الى قوانين جزائية اخرى يُعاقب بها المخالفين والمعتدين على حرم القانون وتكون ضمانة تنفيذية للمقررات، ويتحقق الامن والعدل في المجتمع؛ بيد ان هناك شرطان لبلوغ هذه النقطة في سيادة القانون وتحقق العدالة وهما:

---

(١) نهج البلاغة: خ ١٨٤.

(٢) الميزان: ج ١١، ص ١٥٥.

١ ـ ان يكون منفذي القانون على اطلاع على وقوع الجرم.

٢ ـ ان تكون لدى منفذي القانون، قدره على التصدي للمجرم.

ولذلك لا يمكن للقانون لوحده الحيلولة دون وقوع الجرم وردع شخص عن التعدي اذا كان العاملون في حقل العدل يجهلون بوقوع الجرم او غافلين عن ذلك. وتكون القواينن عرضة للزوال اذا كانت الشرطة ضعيفة او متهاونة ومساومة او كان المجرمون يتمتعون بتفوق في القوة، فتوضع المقررات في سلّة النسيان خاصه وأن الناس ينشدون منافع وارباح اكثر ولا يأبهون من الحاق الضرر بحقوق الآخرين وممتلكاتهم.

يقول العلامة الطباطبائي: لا يسعد القانون إلا بإيمان تحفظه الأخلاق الكريمة والأخلاق الكريمة لا تتم إلا بالتوحيد،فالتوحيد هو الأصل الذي عليه تنمو شجرة السعادة الإنسانية وتتفرع بالأخلاق الكريمة، و هذه الفروع هي التي تثمر ثمراتها الطيبة في المجتمع.

وبالجملة السنن والقوانين لا تأمن التخلف والضيعة إلا إذا تأسست على أخلاق كريمة إنسانية واستظهرت بها.(١)

وعلى هذا الأساس فان الاخلاق شرط للرشد والرقي الفردي للناس وعامل من عوامل السير المعنوي للناس ومكانتهم الانسانية وهي عامل من عوامل تكامل المجتمع ومن شروط تحقق العداله الاجتماعيه وتحقيق اهداف الحكومة الاسلامية وكلما انتشر هذا العامل بين الناس وكان له عمق ونفوذ اكثر كان تقدم الحكومة في بلوغ اهدافها أسرع. وفي هذا المسير يكون للاخلاق

---

(١) الميزان: ج ١١، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

والتقوى دوراً أكثر في كوادر الحكومة ؛ لانـهم يـتحملون أكـثر مـن الآخـرين مسؤولية في مجال اجراء القانون، واذا كان على المواطنين تنفيذ القانون في اطار علاقاتهم المحدودة، فان على رجال الدولة تحكيم القـانون فـي كـافة حـقول العلاقات الاجتماعية وفي كل انحاء المجتمع. وعليه تترتب على عنصر التقوى واداء الواجب من قبلهم نتائج اكثر على مستوى المجتمع ؛ كما ان ضعف هذا السند المعنوي يفضي الى نواقص كثيرة ويؤدي الى صعوبه او استحاله تحقق القـانون على مستوى واسع.

٤ ـ التقوى ومسؤوليه الريادة

يعتبر قادة كل مجتمع، أسوة له، ويقتدي الآخـرون بسـلوكهم وافـعالهم، شاووا أم أبوا، وينظر اليهم الناس نظرة تأسي ويودون دائماً الاطلاع على زوايا حياتهم والتشبه بهم في السلوك.

ان هذا التأثير النفسي للقيادة والذي يوجد جاذبة روحيه لدى الناس، هو اوسع دائره من المناصب التنفيذية للقائد، ويجب ان يكون القائد رائداً في ساحة العمل واسوة من ناحيه الالتزام واداء الواجب من اجل ان يكـون لذلك التأثـير الطبيعي، آثاراً بنّاءة ويمكن استخدامه في تشجيع ودفع المجتمع نحو الاهـداف الحميدة.

وأشار القرآن الكريم الى سلسلة الانبياء وذكرهم بصفتهم أئمة يهدون بأمر الله ثم ذكر مباشرة خاصية طاعة الامر واداء الواجب بصورة مستمرة ولها سابقة لديهم:

﴿وجعلناهم أئمَّةً يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين﴾[1].

والقائد في نموذج القيادة الاسلامية، مسؤول ازاء عمله قبل ان يتولى عمل الآخرين. ومن هنا فانه رائد في طي المسير والتحرك نحو الغايه والسير في الطريق.

وقال تعالى:

﴿فقاتل في سبيل الله، لا تكلف الا نفسك وحرّض المؤمنين﴾[2].

ان (القائد الاسوة) هو القائد الذي يسبق امته في التقيّد بالقانون واداء الواجب نتيجة تهذيب النفس وتربية الروح، ويتحرك امام الآخرين، في ساحة العمل بالواجبات واداء التكاليف، بدلاً من المنافسة في الوصول الى السلطة والتسابق في نيل الرئاسة ليتمكن من أن يعلن لجميع الناس كما اعلن امير المؤمنين عليه السلام قائلاً:

(ايها الناس انّي والله ما احثكم على طاعة الا واسبقكم اليها ولاانهاكم عن معصية الا واتناهى قبلكم عنها)[3].

وقال عليه السلام: (اني لارفع نفسي، عن ان انهى الناس عما لست انتهي عنه او امرهم بما لا اسبقهم اليه بعملي)[4].

ان من الوظائف العامة للقادة في المدرسة التربوية والاخلاقية الاسلامية،

---

(١) الانبياء: ٧٣.

(٢) النساء: ٨٣.

(٣) نهج البلاغة: خ ١٧٤.

(٤) غرر الحكم: ص ١٢٧.

هو السعي لاصلاح انفسهم قبل اصلاح الآخرين ليمكنهم ان يكونوا قدوة للمجتمع.

قال امير المؤمنين عليه السلام:

من نصب نفسه للناس إماماً فليبدأ بتعليم نفسه قبل تعليم غيره وليكن تأديبه بسيرته قبل تأديبه بلسانه.[1]

ان سبب تأكيد الاسلام على الصلاحيات الاخلاقية والمؤهلات السلوكية للقائد، هو اهتمامه بمستوى تأثيره في المجتمع، والابعاد التربوية للقدوات الاجتماعية ويرى أن تولّي افضل ابناء الشعب للقيادة، هو بمعنى تكريم التقوى والنزاهة وجعل المتقين والصالحين اسوة وبالتالي، تحريك المجتمع في هذا المسير.

٥ ـ التقوى والقدرة على المقاومة

ان اجراء القانون، هو أهم مسؤوليات القائد في النظام الاجتماعي وفي موقع ادارة الحكم. ويقترن اداء هذه المسؤولية بمواجهة عقبات ومشكلات يثيرها افراد وتيارات مختلفة، لأن جميع من يرى ان تحقق القانون يزاحم مصالحه ويعتبره من عوامل فقدان مكاسب سياسية واجتماعية واقتصادية خاصة، يحاول من خلال زرع العقبات، الحيلولة دون اجراء القانون أو ابطاء حركته.

---

(١) نهج البلاغة: الكلمات القصار / ٧٣.

ان تأثير هذه الاحزاب على القائد، وتأثر القائد بها يهيء ارضية توقف القانون. ويتم هذا التأثير بأساليب مختلفة، من قبيل التهديد والترغيب، واذا تمكنت مثل هذه العوامل من النفوذ في قائد المجتمع، فلن يكون هناك أمل بوجود مجتمع يحترم القانون وحكومة قوية ومقاومة.

وفي الحقيقة، تريد التيارات السياسية والاحزاب والشبكات الاقتصادية ان يكون القائد تابعاً ومطيعاً لها حتى يقبل بمطاليبها ولا يمكنه الوقوف بوجه ضغوطها. وفي هكذا ظروف يصبح القائد اسيرا بيد الاحزاب ويضحي بمصالح ابناء الشعب من أجل مجموعات الضغط. ولا تكون مواقف هذا القائد، الا انعكاساً لموقف تلك الشبكات ومن الطبيعي أن لا يرجى من هكذا قائد مغلوب ومحكوم ومسلّط عليه، اجراء القانون، خاصة اذا كان اتجاه القانون نحو العدالة ومكافحة الظلم والتمييز.

قال الامام علي عليه السلام:

(لا يقيم أمر الله سبحانه الا من لا يصانع ولا يضارع ولا يتبع المطالع)[1].

ان (المصانعة) هي المساومة مع معارضي الحقيقة، والمتاجرة بالمباديء ومراعاة مشاعر البعض عند اجراء القانون وهذه الخصلة، تنجم عن ثلاثة عوامل هي:

أ/ الرعب والخوف والذي يسلب من الشخص الجرأة على المبادرة

ب/ الطمع، ويجعل الشخص متاجراً من اجل الحصول على مكاسب مادية.

---

(١) نهج البلاغة: الحكمة ١٠٧.

ج / ضعف الجانب الروحي، ويجعل الشخص متأثراً بالمجاملات والعواطف في العلاقات الاجتماعية.

و(المضارعة) هي شكل من اشكال المتاجرة بالمعنى:

(المضارعة هي شكل من أشكال المعاملة بأن يصانع الطرف الآخر فيتواضع له)[1]، (والقبول بالذلة للآخرين كي يحظى بمثلها في الوقت المناسب)[2] وتقديم الانسان من اعتباره لشخص، كي يقوم هو بهذا العمل ايضاً، والتهاون وغض النظر عند تنفيذ القانون كي يغض الطرف المقابل النظر عن تعديّه على القانون وغير ذلك.

ويعني عدم اتباع المطامع نزع طوق رق الطمع من الرقبة والتحليق في اجواء الحرية المعنوية.

ان الفهم الصحيح الايجابي للتقوى يوجد لدى الشخص المؤمن والمتّقي هذه القدرة والجرأة ويجعله متحرراً من التأثر والأفكار المصلحية الكاذبة ومراعاة المشاعر في غير محلها والرشوة والتحزب وغيرها.

لقد كان رسول الله ﷺ لا يهتم باعتراض اعيان قريش ويقيم الحد عليهم ايضاً، وكان الامام علي عليه السلام يصر على المباديء والقيم رغم كل ضغوط معاوية، نتيجة قوة الايمان والتقوى. وقد كان القادة الربانيون لا يتوانون في اجراء الامر الالهي بسبب تلك القوة والتي فصلت نهجهم عن نهج القادة المتلاعبين والساسة المتلونين والرؤساء الاذلاء.

---

(١) ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ١٨، ص ٢٧٤.

(٢) ابن ميثم البحراني: شرح نهج البلاغة، ج ٥، ص ٢٩٨.

٦ ـ التقوى وروح المساواة

تقع على عاتق القائد في المجتمع الاسلامي واجبات وتكاليف مهمة اضافة الى المسؤوليات التنفيذية ولهذا التكاليف طابع خاص وليس هناك واجب والتزام بالنسبة لعامة المواطنين ازاءها، وقد لا يكون من الصلاح ان تقع هذه التكاليف على عاتق جميع الناس وعلى العامة ولا هي ممكنة التحقق من الناحية العملية، فمثلاً ان (الزهد) هو امر خاص موجه لقادة المجتمع. ومن هنا فان من لا يكون في هذا الموقع، لا يطلب منه العيش عيشة الزهاد وهو حر في التمتع بعيش مقرون بالرفاه والراحة والانتفاع باللذات المشروعة والنعم المتنوعة.

ان تعامل الامام علي عليه السلام مع عاصم بن زياد واعتراضه على المعيشة المتقشفة لعاصم واجتناب المنافع الدنيوية يبين مكانة الزهد وفلسفته الصحيحة في القيادة:

قال العلاء بن زياد: يا أمير المؤمنين اشكو اليك أخي عاصم قال عليه السلام: وما له؟ قال: لبس العباءة وتخلى عن الدنيا، قال عليه السلام: عليّ به،فلما جاء قال عليه السلام: يا عُديَّ نفسه لقد استهام بك الخبيث! أما رحمت أهلك وولدك؟ أترى الله أحلّ لك الطيبات وهو يكره أن تأخذها أنت أهون على الله من ذلك.

وحين قام عاصم بمقارنة وضع معيشته بوضع المعيشة البسيطة للامام، قال الامام عليه السلام: (ويحك، اني لست كأنت، ان الله فرض على ائمة الحق ان يقدّروا أنفسهم بضعفة الناس كيلا يتبيّغ بالفقير فقره)[1].

ويدل كلام الامام ان هناك وظيفتين على قائد المجتمع، ازاء الشرائح

---

(١) نهج البلاغة: خ ٢٠٠.

المحرومة: احداهما السعي لتغيير الوضع القائم وردم الهوة بين تخمة الظالم وجوع المظلوم[1]. والاخرى مواساة المحرومين عن طريق تعريض النفس الى المصاعب والمشكلات التي يعانون منها، والعمل من اجل التنفيس عن همومهم.

ومن هنا، فان زعماء المجتمع لا يحق لهم جمع الامكانات الرفاهية لانفسهم وتبرير الاستفادة من اللذات المادية والانتفاع بالنعم الظاهرية بذريعة انهم حصلوا عليها من اموالهم الحلال، حتى لو كانوا يعملون بجدية تامة في اداء الواجب الاول وكانوا يسعون لرفع الحرمان من دون توقف.

ولا يمكن انكار حقيقة أن المحرومين عندما ينظرون الى القادة المرفهين من جهة، ويشاهدون فقرهم من جهة اخرى، يحصل لديهم ألم مضاعف، وهذا الألم يقل عن طريق زهد القادة ومواساتهم للمحرومين.

كما لا يمكن انكار حقيقة اخرى وهي انه اذا حصل تقصير في اداء الواجب الثاني، وعاش زعماء المجتمع مرفهين، يحصل اهمال للواجب الأول، لأن الغفلة هي من الآثار البارزة في حياة المتخمين والمتنعمين.

قال الامام علي عليه السلام:

أأقنع من نفسي بأن يقال لي: هذا أمير المؤمنين ولا اشاركهم في مكاره الدهر أو أكون اسوة لهم في جشوبة العيش؟... ولكن هيهات أن يغلبني هواي ويقودني جشعي الى تخيّر الأطعمة ولعل بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له في القرص ولا عهد له بالشبع أو أبيت مبطاناً وحولي بطون غرقى وأكباد حرى.[2]

---

(١) نهج البلاغه: خ ٣.

(٢) نفس المصدر: الرسالة ٤٥.

ان اختيار هذا النمط من العيش من قبل القائد، هي قضية أرقى من عدم استغلال السلطة وعدم التلاعب ببيت المال. ويتقيد القائد بها في ظل قوة الايمان والتقوى، التقوى التي يمكنها السيطرة على الشخص وان توفرت له افضل الظروف والامكانات وجعل معيشته في مستوى معيشة اضعف طبقات المجتمع.

ان هذه المرتبة السامية للتقوى، يستلهم منها الايثار والمواساة والتضحية وهي تخرج الانسان من اطار النظرة الانانية وتنقذه من وسوسة طلب اللذات.

٧ ـ التقوى واخلاق القيادة

هناك معايير وضوابط محددة تبين الفضائل الاخلاقية لكل جزء في العلاقات الاجتماعية بين الناس: الاخلاق في محيط الاسرة والعلاقات العائلية، الاخلاق في محيط الاجتماعية وعلاقات الجيرة، الاخلاق في محيط التربية والتعليم، الاخلاق في محيط العمل والنشاط الاقتصادي، وأخيراً، الاخلاق في الادارة والقيادة.

وقد ذكرت خصائص كثيرة للقائد في المعارف الاسلامية. وهي خصائص تبين اخلاق القيادة وتظهر اللياقة والصلاحية للقيادة لدى الشخص من خلال التحلي بهذه الفضائل.

وتلاحظ هذه الميزات في كلام الامام علي عليه السلام، بوصفها اخلاق القائد:

أ ـ ان لا يكون لديه تعلّق بالمنصب:

والله لهي (نعله) أحب اليّ من أمرتكم الا أن أقيم حقاً أو أدفع باطلاً.[1]

(١) نفس المصدر: خ ٣٣.

ب ـ ان يكون متواضعاً للناس :

فاخفض لهم جناحك وأَلِنْ لهم جانبك وأبسط لهم وجهك .[1]

ج ـ ان لا يتطلع الى المدح:

فلا تكلموني بما تكلّم به الجبابرة ولا تتحفظوا مني بما يتحفظ به عند أهل البادرة ولا تخالطوني بالمصانعة ولا تظنوا بي استثقالاً في حق قيل لي ولا التماس إعظام لنفسي.[2]

د ـ أن لا تغيّره الرئاسة:

أما بعد فان حقاً على الوالي ألا يغيره على رعيته فضلٌ ناله، ولا طول خُصّ به، وان يزيده ما قسم الله به من نعمه دنواً من عباده وعطفاً على اخوانه .[3]

هـ ـ ان لا يهمل الناس:

وأمره ألا يجيبهم ولا يعضهم ولا يرغب عنهم .[4]

و ـ ان لا يفضّل أي شيء على طلب الحق:

خاطب الامام والِي مصر قائلاً: ولا تُسخط الله برضى أحد من خلقه .[5]

ز ـ أن لا تدفعه الاهواء النفسانية الى التمييز:

أما بعد فان الوالي اذا اختلف هواه منعه ذلك كثيراً من العدل .[6]

ويرتبط توفر هذه الصفات لدى الحاكم الاسلامي بمدى اتصافه بالتقوى،

---

(١) نفس المصدر: الرسالة ٢٧.

(٢) نهج البلاغة خ ٢٠٧.

(٣) نفس المصدر: الرسالة ٥.

(٤) نفس المصدر: الرسالة ٢٦.

(٥) نفس المصدر: الرسالة ٢٧.

(٦) نفس المصدر: الرسالة ٥٩.

ويوجد ضعف التقوى، مشاكل اخلاقية كثيرة، في طريقة القيادة وعلاقة القائد بالمجتمع وينجم عن فقدان التقوى وغلبة الاهواء النفسانية على الحاكم المشاكل الاخلاقية التالية: حب السلطة، التعامل بتكبر مع الناس، تربية الناس على مدحه، التخلي عن كافة القيم والفضائل بعد تولي الرئاسة، الاتصاف بصفة الشعور بالأفضلية على الآخرين، عدم تحمل النقد، التمييز بين الناس في التعامل معهم وغيرها.

هل تكفي العدالة ؟ (نظرة فقهية)

طرح موضوع العدالة في كثير من المسائل الفقهية، فالعدالة شرط مثلاً لامامة الجماعة، الشهادة في المحكمة، القضاء ومرجعية التقليد، ومن لا تتوفر فيه هذه الصفة الاخلاقية فلا يحق له ان يكون امام جماعة أو شاهد أو قاضي او مرجع تقليد.

والحاكم الاسلامي بنظر الفقهاء يجب ان يكون عادلاً، اي ان تكون لديه ملكة تردعه عنه مخالفة الاحكام الالهية. وتقتضي الموازين الفقهية انه اذا كانت العدالة شرطاً لتولي مناصب ادنى، مثل القضاء والشهادة، فان هذه الخاصية يشترط ان تتوفر لدى حاكم المسلمين والذي تعتبر دائرة عمله وصلاحياته أوسع بكثير. وأشرنا سابقاً الى اقوال العلماء المسلمين في هذا الصدد، وتسالم الفقهاء هذا والضرورة الفقهية تجعلنا في غنى عن الخوض بمزيد من البحث والاستدلال، حيث لم يشك اي من فقهاء الشيعة في المسألة.

ومع هذا يرد السؤال التالي في الفقه الاسلامي وهو: هل تكفي العدالة بمعناها المعهود لتولي اعلى مسؤولية اجتماعية، مثل القيادة والمرجعية؟ وهل تبين العدالة بهذا المعنى، النصاب اللازم للتقوى المناسبة للقيادة؟

ولتوضيح ذلك نقول: ان الشريعة لم تتشدد ولم تؤكد على مراعاة الشروط

الصعبة في امور مثل صلاة الجماعة والشهادة، لان الاسـلام اكـد عـلى صـلاة الجماعة في السفر والحضر واذا لم يتمكن امام الجماعة من مواصلة الصلاة بسبب الموت او عارضة ما، يتولى الامامة شخص آخر من المأمـومين. وتـعبّر هـذه الاحكام والمقررات عن أن احراز شرط العدالة في امام الجماعة، ليس بـالأمر الصعب، ولذلك يرى الفقهاء عادة حسن الظاهر كافياً لتشخيص العدالة. وهكذا الحال بالنسبة للشهادة، لان هناك حاجة الى الشاهد في كثير من القضايا الحقوقية والجزائية والمعاملات، من قبيل: الطلاق، الدَين، الوصية وامـثالها، ولو تشـدد الشرع المقدس في هذا الصدد فان عدد الافراد الذيـن تكـون لديـهم صـلاحية الشهادة هم قلة ونادرين. وتكون نتيجة ذلك تعرض الناس الى العسر والحرج مما يؤدي الى وقوع خلل في نظام الحياة الاجتماعية[1].

ولكن هل تكفي العدالة بهذا المعنى السهل لزعامة الامة حيث يـقع عـلى عاتق فقيه نظام دين الناس ودنياهم؟ وهل يحق للفقيه الذي يتمتع بالحد الادنى من التقوى اللازمه لامام الجماعة ان يتولى المرجعية والقـيادة ويـطرح بـوصفه (ولي الامر)؟

يرى كثير من الفقهاء ان الجواب على السؤال المذكور هو بالسلب. فـفي كتاب (العروة الوثقى) يضيف الفقيه الكبير، المحقق اليزدي شرطاً آخر الى العدالة للزعامة الدينية والمرجعية ويقول:

أن لا يقبل على الدنيا ولا يبحث عنها ولا يجد ولا يجتهد من أجل الحصول على الدنيا؛ لأنه ورد في الرواية (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه ...)[2].

وهنام لم يفرق السيد محمد كاظم اليزدي، بـين الطـلب الحـلال الدنـيا،

---

(١) محمد حسن نجفي: جواهر الكلام، ج ١٣ ص ٢٩٦.

(٢) محمد كاظم اليزدي: العروة الوثقى، التقليد، المسألة ٢٢.

والطلب الحرام لها واعتبر طلب الدنيا عن الطريق الحلال والتطلع الى الرئاسة عن طريق شرعي يتنافى مع جواز التقليد، واعتبر هكذا شخص غير لائق للزعامة.

وأيّد بعض الفقهاء ذلك الكلام واعتبروا هذا الشرط واجباً.

وأفتى المرحوم السيد في مبحث الزكاة قائلاً: اذا أعطى شخص زكاته لحاكم الشرع وقام هو بتوزيعها على الفقراء للحصول على الرئاسة فليس مُجزي والحاكم هنا من بالنسبة لذلك المال وان اعطى المال للفقراء.[1]

وقد حظي هذا الشرط الاضافي بالاهتمام في نصوص الافتاء التي ذكرت قبل تلك الفتوى، فمثلاً قال الشيخ جعفر الشوشتري، في رسالة (منهج الرشاد)، بعد ذكر العدالة، بوصفها الشرط الرابع، في الشرط الثامن:

الثامن هو: أن لا يكون ذلك العالم مقبلاً على الدنيا؛ أي لا يكون همّه في جمع الأوضاع الدنيوية الزائدة على المتعارف ولا تكون حواسه منشغلة التي هي محض حبّ الدنيا وليست ضرورية في أمر معاده ومعاشه، ولا يكون قلبه متعلقاً بالامور التي لا تترتب عليها المصلحة الدينية ولا يكون حب الدنيا من حيث هي قوي في قلبه.[2]

ولهذه المسألة، سابقة لدى الفقهاء القدامى بتعبير آخر وكان كثير منهم لا يرى كفاية العدالة للتدخل في امور المسلمين، فقد أفتى كل من الشيخ المفيد والمحقق الحلي بوجوب اعطاء الزكاة الى الفقيه (المأمون). وقد فسّر من شرح كلامهما (المأمون) بأنه شرط أهم كثيراً من العدالة.

يقول المحقق الاردبيلي: الفقيه المأمون، أي الفقيه الذي لا يستخدم

---

(١) نفس المصدر: كتاب الزكاة، الخاتمة، المسألة ٣٦.

(٢) الشيخ جعفر الشوشتري: منهج الرشاد، ص ٢٧.

الحيل الشرعية.[1]

وكتب الشهيد الثاني في تفسير هذا العنوان يقول: المقصود من المأمون هو الفقيه الذي لا يجمع الحقوق الشرعية عن طريق الحيلة الشرعية من دون حاجة. وهذا العمل وان كان في حدّ ذاته جائزاً ومباحاً ولكن بالنسبة له انحطاط حيث يجب عليه مراعاة المصالح العامّة.[2]

وفسّر صاحب المدارك، المأمون بهذا الشكل ايضاً[3].

وذكر الفقيه الأقدم، ابو اصلاح الحلبي، شرطاً تحت عنوان (التدين) وأوضح ان الحاكم الذي يتولى الزعامة بوصفها رئاسة دنيوية او نزعة تفوقية على امثاله او امرار المعاش، قد يرتكب ظلماً ويلحق ضرراً[4].

وأيّد ابن ادريس الحلي هذا الكلام ايضاً[5].

وبحثت هذه في الكتب الفقهية الاستدلالية، وتطرق اليها المحدث البحراني اكثر من غيره وقال: ان معنى العدالة لدى الحاكم هو أخص من معناها في الموارد الأُخرى، مثل امام الجماعة؛ لأن حاكم الشرع هو نائب الامام عليه السلام ويجلس في موقع النبوة والامامة. من هنا يجب أن يكون لديه تناسب عن المنوب عنه.[6]

وذكر بعض الروايات كدليل على رأيه. واستناداً الى بعض هذه الروايات رآى الشيخ الحر العاملي، للمرجعية، أعلى درجات العدالة، واعتبر المرتبة

---

(١) المحقق الاردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان، ج ٤، ص ٢٠٦.

(٢) الشهيد الثاني: مسالك الافهام، ج ١، ص ٤٨.

(٣) العاملي: مدارك الاحكام، ج ٥، ص ٢٦٣.

(٤) الحلبي: الكافي في الفقه، ص ٤٢٣.

(٥) ابن ادريس: السرائر، ج ٣، ص ٥٣٩.

(٦) البحراني: الحائق الناضرة، ج ١٠، ص ٥٨.

الكافية لامامة الجماعة، قليلة وناقصة للزعامة[1]. وذكر صاحب الجواهر كلامه وأيّده[2].

ويمكن ان يقصد بهذه البحوث في الكتب الفقهية الفتوائية والاستدلالية مشكلة اجتماعية وقعت في تاريخ زعامة الشيعة مشكلة افراد ادّعوا الزعامة بعد اكتساب مقدار من العلم وسعوا الى كسب موالين لهم وكانوا يطمعون بالمرجعية لاغراض دنيوية، ويفتقدون الى الصلاحية الكافية في مجال التقوى لتولي هذه المسؤولية الكبيرة.

ولذلك دعا علماء بارزون مثل الشيخ المفيد والمحقق الحلي والمقدس الاردبيلي والشهيد الثاني وصاحب المدارك، الناس الى تقليد الفقيه المأمون، أي الشخص الذي لا يفكر بجمع المال حتى عن الطريق الحلال، كما حذّر ابي الصلاح وابن ادريس، الناس من مراجعة العالم الذي يطلب السلطة ويحب الرئاسة.

وفي هذا الصدد كان الفيض الكاشاني اكثر صراحة من الآخرين في الاستياء من الاوضاع آنذاك ووصف هكذا عناصر بـ(المصيبة الكبرى) و(الفتنة العظمى) للدين والمجتمع[3].

وأبدى المحدث البحراني تألمه من عدم اهتمام الناس بالضوابط والشروط التي طرحت لنائب الامام صاحب الزمان عليه السلام وعدم اعتنائهم بالقيم الاخلاقية عند اختيار الزعيم وقال: اشتهر بين أكثر الناس في أزمنة وأماكن مختلفة ان النائب عن الامام عليه السلام هو كل شخص له يد طويلة ومرتبة عالية من العلوم الرسمية، وان لم

---

(١) وسائل الشيعة ج ٥ ص ٣٩٥.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٣ ص ٣٠١.

(٣) البحراني: نفس المصدر، ج ١٠ ص ٦٤.

يتحل بالأخلاق والكمالات المعنوية.[1]

ان سرّ اعتبار هذه الطائفة من الفقهاء المرحلة العليا للعدالة او المرحلة التي تفوق العدالة، شرطاً في الزعامة الدينية هو انهم كانوا يعتبرون تولي هذا المنصب المهم من قبل افراد متوسطين او افراد لا يزالون في بداية الطريق من حيث التقوى وتهذيب النفس، امراً خطيراً جداً، ولو اصبحت لهم مكانة بسبب تصديهم للمرجعية او القيادة بدعم من قبل الناس، فان من غير الواضح ماذا سيؤول اليه دين الناس ودنياهم. ومن هنا يشير المرحوم آية الله الحكيم، الى مسألة اساسية ويقول: ان الانصاف هو انه اذا تولى شخص المرجعية العامة ولم تكن لديه مرتبة قوية عالية من العدالة ولم يكن من أهل المراقبة والمحاسبة، فان من الصعب جداً أن تبقى لديه عدالة، لأن هذا المنصب هو مكان زلل ومسقط كبير للرجال.[2]

ان مسأله العدالة في الفقه ومكانتها في الزعامة والقيادة من منظار الفقه، تتطلب دراسة مستقلة[3].

---

(١) الحدائق الناضرة: ج ١٠ ص ٦١.

(٢) السيد محسن الحكيم: مستمسك العروة الوثقى، ج ١ ص ٤٦.

(٣) ذكرت في دستور الجمهورية الاسلامية (العدالة والتقوى اللازمة لقيادة الامة الاسلامية) من شروط وصفات القائد (المادة ١٠٩). وكان الذين نظّموا هذه المادة يعتقدون ان القائد يجب ان يتمتع بمرتبة عالية من التقوى ولا تكفي العدالة بمستوى امام الجماعة للمسؤولين الكبار.

يقول آية الله جنتي: ان التقوى ضرورية أكثر من العدالة. لا يمكننا ان نطالب بتمتع الولي الفقيه الذي يمسك بزمام دولة بالجانب المعنوي بقدر ما يتمتع به امام جماعة عادل ونتطلع الى ان يكون لديه هذا القدر من المباني الاخلاقية ونسلّمه جميع شؤون البلاد ان لهذه التقوى بالتأكيد مفهوماً أوسع من العدالة، يجب أن لا تسيطر عليه الاهواء النفسانية، ولديه سيطرة على النفس ويحفظ نفسه). (النص الكامل لمباحثات تعديل الدستور، ص ٦٧٨).



الفصل الخامس

أساس الحكومة الاسلامية

ان أساس الحكومة هو من اهم مباحث الحقوق الاساسية. وبالامكان دراسة كيفية تشكيل الحكومة وما هو اساسها، من زاويتين: تاريخية وقانونية.

أ / المنظار التاريخي

على ضوء هذا المنظار يجب دراسة كيفية ظهور الحكومة في الحياة الاجتماعية للبشر والتطرق الى العامل أو العوامل التي كان لها دور في ظهورها.

وقد اقترنت الاجوبة التي طرحت عن هذا السؤال بنقاط غامضة كثيرة وكان ما طرح في هذا الصدد من قبل الباحثين هو فرضيات ونظريات اكثر من ان تكون مستندة الى وثائق تاريخية. ومن الصعب اثباتها بمعايير وطرق علمية متقنة. ومن هنا قيل: ان هذا النوع من الدراسات لا يساعدنا الى الحد الذي نتمكن من الحصول على توضيح مستند مئة بالمئة لجذور الحكومة[١].

ولو أردنا التقييم من زاوية تاريخية، فانه لابد ان نقول: (ان أساس الحكومة غير واضح)[٢].

وعلى أي حال فان نظرية الاساس الالهي، القوة، سيادة الاب وسيادة الام

---

(١) محمد علي خاني: الحقوق الأساسية ص ٧٢، راجع: تي بي، بالكومور: علم الاجتماع، ترجمة سيد حسن منصور (الى الفارسية)، ص ١٧٠.

(٢) عبد الرحمن عالم: اسس علم السياسة، ص ١٦٣، راجع: ر.م، مك آبور: المجتمع والحكم، ترجمة ابراهيم علي كني (الى الفارسية)، القسم الاول، ظهور الحكومة.

والعقد الاجتماعي هي من أشهر التفاسير المطروحة. ورفض بعض علماء الاجتماع بشكل عام تقسيم المجتمع من الزاوية التاريخية الى قسمين: حاكم ومحكوم واعتبروا المجتمع البشري الاولي كتلة واحدة.

ب / المنظار القانوني

ينبغي البحث من هذا المنظار في كيفية تكوين الحكومة وما هو المصدر الذي استندت اليه؟

ان المسألة ليس لها طابع وصفي من هذه الزاوية ولها اجوبة مختلفة على اساس المباني الفكرية المختلفة وفي الايديولوجيات السياسية المختلفة.

ومن جهة أُخرى، فان هذه القضية ترتبط بموضوع مهم وهو (شرعية انظمة الحكم). ومن المباحث الجديرة بالاهتمام في هذا الباب والذي ينبغي ان يدرس بشكل مستقل هي وجهة نظر ماكس وبر[1].

بشأن الأقسام الثلاثة للشرعية والتي تحدد الانواع المختلفة للاقتدار العقلاني، التقليدي والقائم على الحكمة.

السابقة التاريخية للموضوع لدى المسلمين

جرت بين المسلمين منذ صدر الاسلام وحتى الآن مباحثات بشأن هذا الموضوع. وهناك رأيان لدى السنّة:

---

(١) راجع ماكس وبر: المفاهيم الاساسية لعلم الاجتماع، ترجمة احمد صدارتي (الى الفارسية) ص ٩٩، بروس كوئن، اسس علم الاجتماع، ترجمة رضا فاضل وغلام عباس توسلي (الى الفارسية)، ص ٣٩٨.

أ / الوجوب الشرعي للانتخاب

اعتبر الاشاعرة وطائفة من المعتزلة ان تعيين الامام من قبل الناس، واجب ويرون ان ذلك حكم شرعي وتعبدي لا يمكن اثبات وجوبه الا بخير سماوي.

تقول هذه الجماعة في استدلالها:

انّ تهيئة الجيش وحفظ الحدود وتأمين أمن المدن وحفظ النظام بشكل عام واجب طبقاً لأمر الشرع، وبما ان تشكيل الحكومة وامتلاك الحاكم هو مقدمة ضرورية لامتثال هذا التكليف، لذلك ـ وبحكم وجوب مقدمة الواجب ـ يجب أن ينتخب الناس شخصاً لقيادتهم. وهذا هو تكليف شرعي.[1]

ب / الوجوب العقلي للانتخاب

وهناك طائفة اخرى من المعتزلة، ترى ان تعيين الامام من قبل الناس، واجب، ولكنها تعتبره حكماً عقلياً. وقد استدلت على رأيها على اساس مقدمتين عقليتين هما:

المقدمة الاولى: ان لوجود الحاكم في كل مجتمع، فوائد كثيرة ويتم بواسطته الحيلولة دون مفاسد كثيرة (صغرى).

المقدمة الثانية: يجب على الناس القيام بكل ما فيه نفع ويحول دون المفسدة (كبرى).

---

(١) القاضي عضد ايجي: المواقف في علم الكلام ص ٣٩٦، شرح التحريد، القوشجي: ص ٣٦٥.

ونستنتج على هذا الأساس انه يجب على الناس عقلاً اختيار شخص للقيادة والحكم[1].

أمّا الشيعة فكانت تعتقد منذ البداية بوجوب التعيين من قبل الله، ولا تلاحظ في اي من الكتب الكلامية سابقة لرأي آخر لدى الشيعة في هذا الصدد[2].

ومن الضروريات العقائدية لدى الشيعة، ضرورة التعيين بالنسبة لعصر حضور الامام المعصوم. ورغم ان المسألة ليس لها بعد ضروري في عصر الغيبة، ولكن لم يطرح رأي آخر في هذا الصدد حتى العصر الراهن في فقه الشيعة وكلامهم على الأقل.

ومع هذا يجب عدم الغفلة عن مسألتين: احداهما تفسير التعيين في عصر الغيبة، والاخرى الآراء الجديدة التي طرحها مفكرون اسلاميون في الاعوام الاخيرة، مثل الشهيد السيد محمد باقر الصدر بشأن حدود التعيين وموقعه. وسنأتي الى دراسة هاتين المسألتين بالتفضيل خلال هذا الفصل.

الحاكمية الالهية والربوبية التشريعية

ان الشخص المسلم الذي يقبل بالرؤية الكونية التوحيدية كأساس لفكره، لا يمكن ان يكون لا ابالياً ازاء نتائج ذلك في اطار الحياة الفردية والاجتماعية،

---

(١) الخواجة نصير الدين الطوسي. تلخيص المحصل، ص ٤٠٧، المحقق اللاهيجي: جوهرة المراد ص ٣٣٩.

(٢) راجع العلامة الحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٦٢، وشروح اخرى لتجرد الاعتقاد.

لان التوحيد يبين نتائج ولوازم كثيرة في النواحي المختلفة للحياة الجماعية.

وعلى اساس مبدء اسلامي مسلم به، فان الربوبية مختصة بالله، اي ان الله يتولى ربوبية الكائنات في مجالي (التكوين) والتشريع) اضافة الى انه خالقها ويربي جميع الكائنات في مسير الكمال اللائق بها.

وتلقي الربوبية الشتريعية الالهية، بظلها على جميع انحاء الحياة وفي كافة ابعاد حياة الانسان الموحد ومن هنا فانه لا يرى نفسه متروكاً في اي مجال ولا يطيع أمر أحد غير الله. وهو يقيّم اعتبار اي قانون ونفوذ كل حكم على اسا علاقته بربه، ومن دون هذه العلاقة فانه لا يرى دليلاً لاتباعه، وانما يعتبر الطاعة والتسليم مقروناً بخطر السقوط في وادي الشرك في التشريع.

وقد ورد كلام بشأن ولاية الله، في آيات مختلفة في القرآن الكريم في ان الولي هو وحده وان الولاية هي حق خاص بالله. ﴿فالله هو الولي﴾[1].

وتقتضي هذه الولاية الالهية العامة والواسعة على جميع الكائنات، ومنها الانسان، ان تكون جميع شؤون تدبير وادارة المجتمع مختصة بارادته، واضافة الى ولايته الحقيقية التي تشمل كل الوجود، وتنسب الولاية الاعتبارية له في جميع الزوايا، لأن الله تعالى ذكر لنفسه نوعين من الولاية في القرآن وهما:

أ / الولاية التكوينية

والتي تجعل طريق التصرف في جميع الاشياء وتدبير الخلق مفتوحاً بالشكل الذي يريد:

---

(١) الشورى: الآية ٩.

﴿ام اتخذوا من دونه اولياء فالله هو الولي﴾[1].

﴿ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع افلا تتذكرون﴾[2].

﴿انت وليّي في الدنيا والآخرة﴾[3].

﴿فما له من ولي من بعده﴾[4].

وعلى أساس هذه الولاية التكوينية تكون تحت تصرفه ولاية (النصرة) ايضاً ويجعلها تحت تصرف اللائقين بها:

﴿ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم﴾[5].

ب / الولاية التشريعية

على الناس بواسطة تشريع القانون وارشاد وتدبير أُمورهم:

﴿ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم﴾[6].

﴿انّما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾[7].

---

(١) الشورى: الآية ٩.

(٢) السجدة: الآية ٤.

(٣) يوسف: الآية ١٠١.

(٤) الشورى الآية ٤٤.

(٥) محمد: الآية ١١.

(٦) الاحزاب: الآية ٣٦.

(٧) المائدة: الآية: ٥٥.

وفي هاتين الآيتين، أخبر الله تعالى عن الولايــة التشــريعية للــنبي ﷺ، فلرسول الله ﷺ ولاية في اقامة الشريعة وتربية الامة والقضاء بين الناس والحكم فيهم استناداً الى الولاية الالهية.

ويعبّر عن هذه الولاية التكوينية والتشريعية، بالولاية (الحقيقية) والولاية (الاعتبارية) ايضاً[1].

كما ان الاعتقاد بالملكية الالهية المطلقة للكائنات وادراك حقيقة ان اي من الكائنات ليس لها شيئاً من نفسها في وجوده وكمالاته هي من هذه الناحية فقيرة، بل عين الفقر ولاحتياج، يثبت نفوذ الحكم الالهي، لأن من مستلزمات الحكـم والقضاء، تسليم الناس امام الحاكم وطاعة امره، والله مالك كل شيء وكلها قائمة به في وجودها وآثارها الوجودية. ومن هنا فان الحكم مختصاً به.

﴿كل شيء هالك إلّا وجهه له الحكم﴾[2].

وعلى هذا الاساس، كيف يمكن لأحد ان يستلم صلاحية الحكم بـصورة مستقلة ويعتبره الناس حاكماً لهم؟!![3]

والنتيجة هي ان التوحيد ينفي حق الولاية عـلى المـجتمع وحكـم حـياة الانسان عن كل أحد الا الله ويرفض حكم الانسان على الانســان بـنظرة حـق مستقل واذا كان تنظيم حياة الانسان، يستلزم انتهاء جميع انظمة الحياة في نقطة واحدة وتكون زمام الامور بيد قدرة مسيطرة، فان هذه اليد، ليست إلا اليد القوية

(١) الميزان: ج ٦، ص ١٣ و١٤.
(٢) القصص: الآية ٨٨.
(٣) الميزان: ج ١٨، ص ٢٣.

لخالق الكون وخالق الانسان:[1] ﴿قل اعوذ برب الناس * ملك الناس * اله الناس﴾[2].

و(الملك) من اسماء الله الحسنى، ويعني (المدبّر) ويدل هذا الاسم على ان التدبير الالهي، القى ظله على الكائنات ذات الشعور[3].

التفسير الكلامي

يُلاحظ في الكلام الاسلامي ما يشبه هذا الاستدلال، في وجوب تعيين الامام من قبل الله. كتب الخواجة نصير الدين الطوسي في (رسالة الامامة) يقول:

ان كلّ عاقل يرى ان من الضروري ان كلّ حاكم يتولى مصير ومقدرات فئة اذا قام بالعمل من أجل اجرائها وتحققها فانه يكون عمل بمصلحتهم، والا فانّه لم يراع مصلحتهم. ومن هنا فان من القبح أن لا يجعل الحاكم شخصاً لاجراء أحكامه اذا لم يقم بنفسه لهذه الامور. فمن الناحية العقلية ان أي حاكم اذا لم يكن له حضور لفترة في منطقة حكمه ولم يعيّن شخصاً بدلاً عنه من دون أن يكون هناك مانع فانّه يُذم ويُلام ويُعتبر مستحقاً للتوبيخ على الاضطرابات المحتملة ووقوع الحوادث .

وعلى أساس هذه الرؤية العقلانية والفهم المقبول عقلاً بمان ان الله هو الحاكم المطلق وبيده جميع اُمور الانسان وقد قرر برامج وأحكاماً خاصة للناس،

---

(١) سيد علي الخامنئي: روح التوحيد رفض عبودية غير الله، ص ١٥ و١٦.

(٢) الناس: الآيات ١ ـ ٣.

(٣) يقول الشيخ الطوسي: (ان المَلِك هو ادارة موجودة وذات شعور خلافاً للمالك) تفسير التبيان: ج ١ ص ٤٣٦. وانظر المفردات للراغب الاصفهاني، ص ٤٧٢.

لذلك فانّه لا يحقّ لأي شخص بأي شكل كان التدخل والتصرف في حياة الناس.

ومن جهة أُخرى فانّ تنفيذ الأُمور التي تنفّذ من قبل حاكم عادل وقوي هو لمصلحة الناس والله لا يقوم بها مباشرة ولا يهمل مصلحة المجتمع. اذن يجب القول: ان من القبيح أن لا يجعل الله شخصاً لتدبير أُمور المجتمع؛ أي تعيين الامام الالهي للناس واجب.[1]

وبسبب الاستناد في هذا الاستدلال الى بعض المقدمات الكلامية، مثل الحُسن والقبح، فقد أخذ الدليل بعداً كلامياً.

ثمار التوحيد في قضية الحاكمية

نحصل على اساس التوحيد الربوبي، على القواعد التالية:

القاعدة الأُولى: ان حق ولاية المجتمع، لا يمكن ان يستند الا الى الحاكمية الالهية وكل اشكال القيادة والسلطة التي تفتقد الى منشأ الهي، لا تنسجم مع الاعتقاد بالتوحيد الربوبي.

ولتوضيح ذلك نقول: هناك ثلاثة اجزاء اساسية لكل حكم وهي: التقنين والقضاء وادارة المجتمع والشؤون التنفيذية، ويتم الجزء الاول مباشرة من قبل الله، ويمكن ان تؤمّن حاجات المجتمع من خلال تشريع القوانين الالهية وابلاغها، من دون حاجة الى مقنّن بشري[2]، اما بالنسبة للجزئين الآخرين،

(١) الخواجة الطوسي: رسالة الامامة. نقد المحصل ص ٤٢٩.

(٢) ينبغي هنا التمييز بين (القوانين) التي لها طابع ثابت وعام وبين (المقررات) التي لها طابع متغير.

فهناك حاجة الى حاكم حتى يمكن للناس الاتصال به والذهاب اليه عند فصل الخصام وحلّ المعضلات الاجتماعية. ومن هنا فان من الضروري حضور الحاكم البشري لتدبير امور المجتمع، ومن دونه ـ حتى وان كانت هناك قوانين الهية ـ فان الحياة الاجتماعية تتفكك ويتعرض نظام المعيشة الى الفوضى، إلّا ان يتولى انسان زمام نظام المجتمع واستيفاء حقوق الناس. اذن يجب عدم اعتبار التوحيد الربوبي بمعنى الغاء الحكومة البشرية كما كان يظن الخوارج[1].

وانتقد الامام علي عليه السلام كلام الخوارج الذين كانوا ينكرون الحاجة الى الحاكم والحكومة من خلال اطلاق شعار (لا حكم الا الله) وقال:

(نعم انه لا حكم الا لله ولكن هؤلاء يقولون لا امرة الا الله وانه لابد للناس من امير برّ او فاجر)[2].

ثم اوضح الامام فلسفة هذه الحاجة لاستعادة حقوق الضعفاء من الأغنياء وجمع الفيء والماليات وتجهيز الناس لمحاربة العدو وتحقيق الأمن.

اذن هناك حاجة في ادارة الحكم وتدبير امور المجتمع الى اناس يتولون هذه المسؤولية استناداً الى الاذن الالهي كي لا يخدش التوحيد الربوبي ولا يترك المجتمع البشري من دون والي وحاكم.

وذكر الله في القرآن الكريم، اسماء اشخاص كانوا عيّنوا لمثل هذه الامور وقال: ﴿يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق﴾[3].

وفي هذه الآية، تم التعبير عن خلافة داود عليه السلام والتي تؤدي الى الحكم

---

(١) ابن ابي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ٢ ص ٣٠٨.

(٢) نهج البلاغة: خ ٣٩.

(٣) ص: الآية ٢٦.

بالحق بين الناس بـ(الجعل الالهي) وجاء في آية أُخرى:

﴿وأتاه الملك والحكمة وعلّمه مما يشاء﴾[1].

وفي القرآن، ذكر طالوت بوصفه فرداً تولى الحكم بأمر الله. وقيل لامّته:

﴿ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا...والله يؤتي ملكه من يشاء﴾[2].

وبشأن بني اسرائيل قال الله تعالى: ﴿واذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا﴾[3].

وقال الله تعالى: ﴿فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً﴾[4].

واعتبر يوسف ﷺ حكمه عطية من الله وقال: ﴿ربّ قد اتيتني من الملك﴾[5].

ودعا سليمان ﷺ، الله تعالى أن يهب له ملكاً: ﴿ربّ اغفر لي وهب لي ملكاً لا ينبغي لاحد من بعدي﴾[6].

وتدل كل واحدة من هذه الآيات ان الله سبحانه عيّن على اساس ولايته، اشخاصاً للحكم والقيادة في فترات تاريخية مختلفة.

ان تعيين هؤلاء الافراد، ليس صدفة وبشكل استثنائي، بل على اساس

---

(١) البقرة: الآية ٢٥١.

(٢) نفس السورة: الآية ٢٤٧.

(٣) المائدة: الآية ٢.

(٤) النساء: الآية ٥٥.

(٥) يوسف: الآية ١٠١.

(٦) ص: الآية ٣٥.

قاعدة عامة وهي ان الله مالك الملك: **﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء﴾**[1].

والملك هو السلطة وحق التصرف في الرعية، وهي سلطة اوسع من ملكية الاشخاص لممتلكاتهم، ولا يمكن للافراد استناداً الى ملكيتهم معارضتها[2].

ومن جهة فان لله تعالى (الملك التكويني)، لأن ملكيته التكوينية نافذة في جميع الكائنات. وهو خلاق كل شيء وقيّوم لكل الكون: **﴿ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا اله الا هو﴾**[3]. **﴿له ما في المسوات وما في الارض﴾**[4].

ومن هنا فلا شيء له وجود من دون مشيئته وتشمل ارادة الله، كافة الكائنات (ملك). ورغم ان بعض الاشياء لها سلطة على اشياء اخرى، مثل سلطة الانسان على قواه واعضاء بدنه، او الحاكمية التكوينية للعلة على المعلول، ولكن كافة هذه الملكيات والقوى، محكومة لارادته ومشمولة بالقدرة القاهرة لله تعالى (ملك) لانها تنبع من ارادة الله ومشيئته. ونفهم من هذه القاعدة العقلية والقرآنية انه ليست هناك سلطة وحاكمية وملكية خارجة ومستقلة عن الملك الالهي وأن ملكه المطلق شمل كل شيء: **﴿له الملك وله الحمد﴾**[5].

ومن جهة اخرى فان لله تعالى (الملك الاعتباري) ايضاً، لان بيده زمام الحكم والتشريع وتعيين الاشخاص ايضاً ولا تحصل جميع السلطات والملكيات الاعتبارية للاشخاص على اعتبار ويكون لها طابع قانوني وشرعية الا باذنه وبهذا

---

(١) آل عمران: الآية ٢٦.

(٢) الميزان: ج ٣ ص ١٢٩.

(٣) المؤمنون: لآية ٦٢.

(٤) البقرة: الآية ٢٥٥.

(٥) التغابن: الآية ١.

الاذن فقط يمكن اثبات وجوب طاعة انسان ما: ﴿وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله﴾[1].

القاعدة الثانية: بما ان الربوبية الالهية شملت جميع الكائنات فلا يمكن اعتبار رأي شخص وأي شيء منشأً مستقلاً للحاكمية او الملكية.

وكل اشكال الامكانات التي جعلت تحت تصرف البشر، نبعت من افاضته، ولذلك يجب ان تستخدم في الطريق الذي يريده: ﴿وما لكم من ان لا تنفقوا في سبيل الله ولله ميراث السموات والارض﴾[2]. ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم﴾[3].

وبما ان الانسان يتلقى ملكه وملكه من الله تعالى، فان ملكيته طويلة وبالتّبع. وبتعبير أدق، فان سلطة الانسان الذي لديه ولاية او ملكية، هي مجرد ظهور للملك والملك الالهي، والانسان مرآة يعكس تجلي سلطنة الله. ومن هنا لا يمكن ان يكون للانسان أبداً عدة اولياء، ويستعمل (الولي) دائماً بشكل صيغة المفرد، لانه لا يوجد وليّ بالاصالة غير الله،

قال تعالى: ﴿انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾[4].

وفي هذه الآية، ورغم التعريف بثلاثة اولياء للانسان حسب الظاهر، ولكن لفظ (ولي) استخدم بصورة مفرد لان الولاية بالأصالة لا تقبل التعدد ويوجد

---

(١) النساء: الآية ٦٤.

(٢) الحديد: الآية ١٠.

(٣) النور: الآية ٣٣.

(٤) المائدة: الآية ٥٥.

للولاية اصل واحد فقط، أما الآخرين فيعكسون شعاعاً لولاية الله[1].

القاعدة الثالثة : ان ولاية وحكومة الانسان، محدودة ومقيدة، محدودة بمن يأذن له الله ومقيّدة بالموارد والأساليب التي يرضاها. ومن هنا فلا مجال للحاكمية الاستبدادية، ولا يمكن لأحد ان يمسك بزمام الامور من موضع الهي ومن مكانة ﴿لا يسئل عما يفعل﴾.

وهناك حاجة لمعرفة رأي الملك الحقيقي فيما يتعلق بمسألة من يحكم وما هي صلاحياته وما هي الاساليب التي يستخدمها في الحكم، ويجب معرفة ذلك عن طريق العقل او الشرع. وبما ان حق الناس يقع على امتداد حق الله، وليس له اعتبار في حالة الاستقلال عنه، ولذلك لا يؤثر في الشرعية بوصفه مصدر مستقل.

وعليه، فلو وضع افراد مجتمع ما بكامل رضاهم، زمام امورهم تحت تصرف شخص غير لائق او قبلوا بسلطة انسان جائر، واعتبروا أمره واجب الطاعة، بناءً على ثقافتهم واعتقاداتهم، فان هكذا سلطة وحكم يفتقد الى اعتبار الشرعية كما أن رضا الأشخاص خاص في مجال الحقوق الفردية، لا يغيّر من حكم المسألة، من دون الالتفات الى رضا الله.

ومن هنا، فان بعض التصرفات الفردية لشخص مالك في ملكه، تعتبر ممنوعة، ولا تستلزم الملكية، صلاحية في كل اشكال التصرف، فالمالك مثلاً لا يحق له الاسراف، كما لا يحق له اتلاف ممتلكاته. وهذه التصرفات غير صحيحة

---

(١) في آيات قرآنية اخرى لم يأخذ (الفعل شكل تثنية واستعمل بشكل مفرد، رغم ان الكلام هو بشأن الله والرسول، مثل: ﴿استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم﴾ (الانفال: الآية ٢٤) و ﴿اذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم اذا فريق منهم معرضون﴾ النور: الآية ٤٨ وفي هذه الآية يجدر الالتفات الى تعبير الفعل المفرد (ليحكم) و (دعاكم).

وفق مبنى تقدم حق المجتمع على الفرد، وهي مخالفة لاذن ورضا المالك الحقيقي وغير شرعية.

وتنطبق هذه القاعدة على العرض والاعتبار، ولذلك لا يحق للمؤمن الذي يجب ان يكون انعكاساً لعزة الله العزيز، التخلي عن عزّته[1]، وكل شخص يجب ان يكون حافظاً لاعتباره وشخصيته واحترامه اضافة الى انه مكلف في المحافظة على اعتبار الآخرين، ولا يحق لأحد انتهاك حرمته واحترامه بذريعة أنّها عائدة له وأنّ ذلك من صلاحياته.

اذن على اساس الفكر التوحيدي ومع الاعتقاد بربوبية الله، فان كافة الحقوق والتكاليف المحيطة بالانسان، منبثقة من حق الله، وفي دائرة واطار ارادته.

يقول الامام السجاد عليه السلام في (رسالة الحقوق): (اعلم رحمك الله ان لله عليك حقوقاً محيطة في كل حركة حركتها، او سكنة سكنتها....واكبر حقوق الله عليك ما اوجبه لنفسه تبارك وتعالى من حقه الذي هو اصل الحقوق ومنه تفرّع)[2].

القاعدة الرابعة: هناك معياران للحكم على (عدالة) او (جور) أية حكومة وهما:

أ/ المعيار السلوكي: اي تقييم البرامج التي لها طابع قانوني في ذلك النظام وتطبق بصورة عملية، والقيمة التي توجد في تلك الحكومة في مجال مراعاة حقوق الرعية وتحقيق العدالة.

---

(١) ورد في روايات مختلفة ما مضمونه ان الله وكل جميع امور المؤمن له، الا العزة، حيث لم يأذن للمؤمن ان يذل نفسه (راجع: وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٤٢٤).

(٢) ابن شعبة الحراني: تحف العقول، ص ٢٦٠.

ب/ معيار الشرعية: اي تقييم كـيفية تشكـيل الحكـومة وطـريقة تـولي المسؤولين السلطة وما هو مدى انطباق منشأ الحكم على المبنى المقبول في باب الشرعية، فمثلاً ان الحكومة لا تكون شرعية على ضوء المبنى القـائل ان تـولي السلطة بالقوة والغلبة العسكرية او الملكية الوراثية لا يكون منشأً لظهور حق لقائد المجتمع، حتى لو كانت ناجحة من حيث برامجها العملية واحترمت حقوق افراد المجتمع.

ولا تعتبر اية حكومة، حكومة عادلة من دون اذن الهي، على ضوء المبنى الذي يعتبر التوحيد الربوبي اساساً للفكر السياسي ويحكم بشأن شرعية الانظمة السياسية، لان عدالة الحكومة لا تقتصر على المـعايير السـلوكية وكسب رضـا الناس، بل ان كل حكومة لا تحظى بالتأييد الالهي تعتبر (غاصبة وظـالمة) مـن حيث ان الحكم، هو حق مختص بالله، وتبعاً لذلك فان الله يعيّن اشخاصاً.

ومن هنا فإن الرأي القائل (إن الحكومة والولاية تحلّ لكل شخص، فيما إذا اكتفى بالتصدي للأمور المحللة)[1] رأي غير صحيح؛ لأن التصدي لهذه الأمور، هو تدخل ذاتي في الحق الإلهي لأنه يفتقد الى إذن الله، ولا يجوز بهذا العنوان.

كتب الامام الخميني، في هذا الصدد يقول:

انّ الحكومة والولاية تختص بحكم العقل بالله وهو وحده لا تستند ولايته الى جعل الآخرين وله ذاتاً حق تدبير الناس وادارة أُمورهم، وبما ان الولاية هي من الامور الاعتبارية والعقلانية، لذلك فانّ الآخرين يمكنهم أن يحكموا بجعله وتعيينه. من هنا حين تكون شؤون الحكومة المختلفة، جُعلت للأئمة عليهم السلام من قبل

---

(١) راجع: جواهر الكلام: ج/ ٢٢، ص/ ١٥٦.

الله تعالى، فان تصدي الآخرين يكون غصباً وكل تدخل هو تعدي على حقّ الغير.[1]

وهذا المبنى الفكري، له من الوضوح لدى الشيعة بحيث كانوا يعتبرون الدول التي عاصرت حضور الأئمة عليهم السلام، دولاً جائرة، ويرون حكمها، حكماً ظالماً وغير قانوني، بغض النظر عن كيفية سلوكها[2]؛ لافتقارها الى إذن الحكم. وبعد انتهاء عصر الحضور، لم يعترف الشيعة بأي من الحكام والسلاطين الذين حكموا من دون إذن شرعي، بأنهم (أولياء أمر شرعيين تجب طاعتهم).

الحاكمية الإلهية من منظارين

إن التفسير الاسلامي يختلف تماماً عما يُعرف اليوم فى الحقوق الأساسية بـ(المنشأ الإلهي للحكومة).

ويعني المنشأ الإلهي للحكومة في الثقافة الغربية ما يلي: إن كل الحكام معيّنون من قبل الله، ومن هذه الناحية ليسوا مسؤولين إلاّ أمام الله، ولذلك فإن الحاكم هو فوق الناس وفوق القانون[3].

إن لهذا الفهم لمبدأ الحكومة، له سابقة طويلة في الفكر المسيحي واليهودي والهندوسي، وقام سلاطين وحكام كثيرون طيلة التاريخ، بالتعامل بقساوة مع معارضيهم بذريعة أنهم ممثلون لله، وأنّ جميع أعمالهم وأوامرهم لها طابع إلهي،

---

(١) الامام الخميني: المكاسب المحرمة، ج / ٢، ص / ١٠٦.

(٢) بحار الأنوار: ج / ٤٦، ص / ٣٢٧.

(٣) راجع: محمد على خاني، الحقوق الأساسية، ص / ٧٣.

واعتبروا معارضتهم، معارضة للإرادة الإلهية ومن الذنوب الكبيرة.

ولقد أدى الأسلوب الاستبدادى للحكام واستنادهم الى (مشيئة الله) والذى يسلب من الناس حق الاعتراض ويحول دون طرح الاستفهامات، الى ظهور نظرية الحكم العام كرد فعل على ذلك، ودخول الناس الى الساحة بهذا الشعار تقييداً لسلطة الملوك، ومنذ ذلك الحين وقعت الثورات في القرن السابع عشر والثامن عشر[1].

وأفلت وجاهة واعتبار النظرية الإلهية بعد ازدهار الرؤى الداعية الى سيادة الناس، وبعد انفصال الكنيسة عن الحكومة، بدأت أنظمة الحكم تبحث عن قاعدتها الشرعية في رضا ودعم الناس بدلاً من التأكيد على الشرعية الإلهية.

وأيّد بعض المسلمين ممن كانوا يعتقدون بالجبر، ذلك الرأي ولجأ الحكام الجائرون الى هذه الوسيلة لإضفاء طابع شرعي على حاكميتهم، وبهذه الأداة كمّوا أفواه الناس وأجبروهم على تحمل أبشع الجرائم.

عبد الأعلى مولى آل سام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: **﴿قل اللهمّ مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء﴾** أليس قد أتى الله عز وجل بني أمية الملك؟ قال: ليس حيث تذهب، إن الله عزّ وجل آتانا الملك وأخذته بنو أمية، بمنزلة الرجل يكون له الثوب فيأخذه الآخر فليس هو للذي أخذه[2].

وكان حكام بني أمية يستخدمون هذا المنطق لإثبات شرعية حكمهم معتبرين ذلك مجوّزاً لاستئصال جذور المعارضين. ومن ذلك قيام يزيد بن

---

(١) عبد الرحمن عالم: أسس علم السياسة، ص/ ١٦٤.

(٢) الحويزي، نور الثقلين، ج/ ١، ص/ ٣٢٤.

معاوية بتبرير جرائمه بعد واقعة عاشوراء، بذريعة أن الله أعطاهم المُلك[1].

ولا شك على ضوء المباني الفكرية والعقائدية لدى الشيعة، أن تولي الحكم لا يستلزم الحقانية، ويشهد على ذلك تاريخ الأئمة المعصومين فى تعاملهم مع حكام بني أمية والعباسيين بوصفهم سلاطين جور.

وجميع الأنبياء بريئون من تهمة قيامهم بتبرئة وتنزيه المجرمين والجائرين بهذه التبريرات والدعوة الى طاعتهم.

فقد كانوا فى الصف الأمامي لمواجهة أصحاب السلطة. وكان نوح عليه السلام يخوض جدالاً مع المستكبرين الأقوياء وأصحاب الأموال والسلطة، ويوجّه المحرومين في تلك المواجهة[2]. وقال هود عليه السلام لقومه (وإذا بطشتم بطشتم جبارين)[3].

وقال صالح عليه السلام: (ولا تطيعوا أمر المسرفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون)[4]. وقاتل موسى عليه السلام، فرعون، وخاض إبراهيم عليه السلام مواجهة مع نمرود.

خصائص الحاكمية الإلهية

توجد في الفهم المقبول لـ(الحاكمية الإلهية)، خصائص تميزها عن التفسير الخاطىء لها. وفيما يلي أهم هذه الخصائص:

---

(١) تاريخ الطبري: ج / ٣، ص / ٢٤٠.
(٢) الشعراء: الآية / ١١٣.
(٣) نفس السورة، الآية / ١٣٠.
(٤) نفس السورة: الآية / ١٥٢.

١ ـ تفكيك المُلك التكويني والتشريعي

لا توجد ملازمة بين (الإعطاء التكويني) للملك وبين (الإعطاء التشريعي) له، ومن الممكن التفكيك والفصل بينهما. ومن خلال الإعطاء التكويني، يتولى الشخص السلطة، سواء كانت سلطته عادلة أو ظالمة. ولذلك قال الله تعالى بشأن نمرود: ﴿آتاه الله الملك﴾[1].

ولكن الشخص من خلال الإعطاء التشريعي، يحصل على حق ممارسة الحكم ويكون أمره واجب الطاعة، وإن لم يتسلم السلطة عملياً ولم تتهيأ له إمكانية تشكيل الحكومة بسبب غصب واعتداء الجائرين[2].

٢ ـ الحاكمية التشريعية، معيار الشرعية

إن الانتساب التكويني للمُلك والحكم، لا يكفي لشرعيته، بل إن الحكومة القانونية التى لها حق الحكم هي التي أعطاها الله هذا الحق وأعطاها الإذن بتدبير أمور المجتمع. ولذلك فإن المقصود من الحاكمية الإلهية، في هذا التفسير، هي الحاكمية التشريعية لله والتي تقترن برضاه وإذنه.

٣ ـ الحاكمية التشريعية في إطار التقنين والتنفيذ

إن الحاكمية التشريعية لله، تشمل دائرة التقنين ولذلك فإن كل قانون لا

---

(١) البقرة: الآية / ٢٥٨.

(٢) الميزان: ج / ٣، ص / ١٤٢.

ينتسب الى الله، ينتهي الى الشرك في التشريع، ولا يحق التقنين إلاّ للشخص الذي يكون مأذوناً من قبل الله. كما تشمل الحاكمية التشريعية لله، دائرة الإجراء والتنفيذ. وكل أشكال التدبير، الأمر والنهي في الحكم، يكون لها اعتبار بالانتساب الى الله وباستناد الإذن الإلهي.

ومن هنا فإن الشريعة في المجتمع الإسلامي لا يمكن إبعادها عن الحكم في مرحلة أخذ القانون، كما أن إذنه واجباً في مرحلة التنفيذ أيضاً ولا يمكن على ضوء مبنى الحاكمية الإلهية، إثبات حق ممارسة الحكم من قبل أحد، من دون إذن الله. ومن هنا فإنه لا فرق بين النبي ﷺ والرعية من هذه الناحية، ووجوب طاعة أي شخص، تتطلب سنداً إلهياً.

٤ ـ الحاكمية الإلهية ومجال إبداء وجهات النظر

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة للحكام، لا تتعطل عند تولي الحكم من قبل حاكم شرعي وإقامة الحكومة الإلهية؛ لأن الناس أحرار في طرح آرائهم تحت عنوان (النصيحة لأئمة المسلمين) حتى في الموارد التي يتمتع فيها الحاكم بالعصمة ويقوم بإدارة الحكم مباشرة، وان انتفى احتمال صدور الخطأ والانحراف عنه. ويتسع مجال الاستفادة من آراء الناس، لتقليل الأخطار في القرارات وإجراء المقررات، في الموارد التي لا يكون الحاكم فيها معصوماً.

٥ ـ الحاكمية الإلهية وسيادة الكفاءة

يجب أن يكون الحاكم الإسلامي غير المعصوم عادلاً على الأقل من حيث

القيم الإنسانية والالتزام بالمبادىء الأخلاقية والالتزام الديني، ويتمتع بملكة تردعه عن انتهاك القانون. ومن هنا فإن الحاكم الذي لا يرى أن عليه الالتزام بالقانون الإلهي، تفتقد حكومته الى الشرعية ولا يحق له الحكم. وفي هذه الحالة لا تجب طاعته، ولا يجوز اتباعه والتعاون معه لأنه حاكم جائر.

كما أن الحاكم الذي ينتهك القانون ولو في بعض الموارد، بعد تولي السلطة، يفقد نصاب العدالة والاعتبار القانوني والشرعي لحكمه وتُلغى بصورة تلقائية جميع ما لديه من امتيازات حكومية.

ومن هنا فإن الحق الإلهي للحكم على ضوء هذا التفسير للحاكمية الإلهية، لا يفضي الى الاستبداد والظلم والتجاوز على حقوق الشعب، ولا يضفي عليه طابعاً شرعياً ابداً، بل يقف في الضد منه تماماً، ولو حصلت هذه الآفات، سقط الحاكم من منصبه ووجب الكفاح ضده كطاغوت.

٦ ـ الحاكمية الإلهية ومحدودية قدرة الحاكم

على ضوء الحاكمية التشريعية لله، لا يبقى مجال لتصور (إطلاق قدرة الحاكم)[١]، ولا يمكن أن يصح القول بأن (للحاكم قدرة مطلقة للتوجيه والقيادة، لأن الله هو الذي يعيّنه حاكماً)، لأن قدرة الحاكم الإلهي منحصرة بالحدود المرسومة له من قبل الله، وتختلف هذه الحدود باختلاف الأفراد والظروف.

وبعبارة أخرى، فإن الحاكمية التشريعية لله تعيّن الشخص الحاكم وكذلك تحدد دائرة صلاحياته وعمله ولا مجال بالطبع للسلطة المطلقة وسنوضّح هذه المسألة في المباحث المقبلة.

---

(١) ستتم دراسة قضية الولاية المطلقة في فصل صلاحيات الحكومة الإسلامية.

٧ ـ الحاكمية الإلهية واعتبار الحقوق الاجتماعية

إن هذه الرؤية في مسألة الحاكمية التشريعية لله والمنشأ الإلهي للحكومة، لا يعني سلب الحقوق الاجتماعية لأفراد المجتمع وإنكارها، بل يجب على ضوء هذا التفسير البحث عن أساس كافة الحقوق الفردية والاجتماعية في الربوبية الإلهية.

وبإمكان جميع أفراد المجتمع، على أساس الحقوق التي قررها الله تعالى لهم، لعب دور مؤثر وبنّاء في المجتمع، كما أن الملكية الحقيقية والاعتبارية لله لا تؤدي الى إنكار ملكية الإنسان على أمواله، بل تنفي أصالتها واستقلالها، ومن هنا فإن جميع الحقوق التي أُثبتت للناس عن طريق العقل أو النقل، يمكن أن تكون محترمة وقيمة في طول الربوبية الإلهية، ويجب أن تدافع الحكومة الإلهية عن حرمتها.

ضرورة التعيين في الدائرة الخاصة

إن الحاكمية الإلهية، على ضوء التفسير المذكور، هي مبدأ عام ودائمي من باب أنها ترتبط بمبدأ (التوحيد الربوبي) وتعتبر جزءً لا يتجزأ للشرعية؛ بمعنى أنه يثبت ضرورة الحاكمية الإلهية في مختلف الظروف والعصور. وهو برهان لا يختص بعصر دون عصر ويمكن الاستناد عليه في كل عصر.

وفي نفس الوقت، ثمة استدلالات أخرى تثبت ضرورة تعيين الحاكم من قبل الله في بعض الأزمنة أو بالنسبة لبعض الأفراد.

ولهذه الأدلة قيمة واعتبار في حدودها الخاصة، وإن لم يكن استنتاج مبدء عام ودائمي منها.

ضرورة التعيين خلال الأزمات الثقافية ـ الاجتماعية

يعتقد البعض أنه بغض النظر عن مبنى الربوبية التشريعية لله، والذى يثبّت ضرورة تعيين الحاكم من قبل الله، فإن الظروف الاجتماعية في صدر الإسلام كانت بالشكل الذي لابد من التعيين الإلهي للخلافة الإسلامية بعد رسول الله ﷺ؛ لِما يترتّب على انتخاب الخليفة من قبل المسلمين، في تلك الظروف، من مشكلات ومآزق.

وذكر الشهيد السيد محمد باقر الصدر خلال تحليله لظروف المسلمين آنذاك، إن المسلمين لم يكن لديهم خلال فترة الحكم النبوي التى استمرت عشر سنوات، رشداً ووعياً كافياً ولم ترتفع ترسبات الأفكار والعصبيات الجاهلية بصورة تامة عن أجواء المجتمع، ومن هنا لم يكونوا أهلاً للقيادة المستقبلية للإسلام، ومواصلة المسؤوليات الإسلامية من دون قائدهم (رسول الله ﷺ)، وفي هكذا ظروف، تعتقد الأيديولوجيات الفكرية المؤسسة لنظام جديد في المجتمع، بإدارة الشعب بالوصاية لفترة من الزمن حتى تصبح لديه صلاحية تحمل مرحلة زعامة وقيادة المجتمع. ولذلك، لم يكن قد حان آنذاك الوقت الطبيعي لحكومة تُقام على أساس انتخاب الناس والشورى[1].

ويرى الشهيد المطهري أن عدم لياقة المسلمين في صدر الإسلام هي سبب آخر من أسباب ضرورة تعيين حاكم في تلك المرحلة. وعرض تحليلاً للفتن التي وقعت بعد وفاة النبي ﷺ، اشار الى تسلم الحزب الأموي للسلطة واستخدام الدين لبلوغ أهداف مادية خبيثة، وبالتالي إقصاء المسلمين والثوار الحقيقيين،

---

(١) الشهيد السيد محمد باقر الصدر: التشيع هو الوليد الطبيعي للإسلام، ترجمة علي حجتي كرماني (الى الفارسية).

وقال: ويتضح من هنا ان الناس آنذاك لم تكن لديهم اهلية في انتخاب الخليفة، اي ولي الامر ولو قبلنا فرضاً ان اساس الحكومة الاسلامية يـقوم عـلى الانـتخاب وليس التعيين، فانه يجب ان يتولى الحاكم السلطة بالتعيين في تلك الايـام بـل لسنين وقرون. وفي كل مكان في العـالم لا تـتوفر لدى النـاس أهـلية الحـرية والتدخل في تعيين السلطة الحاكمة، يجب ان لا يعطون الحرية؛ ولكن من يأخذ الحرية منهم؟ هل هم الذين يجب ان لا يُعطى الناس الحرية خوفاً من انتخابهم؟ كلا، بل مقام النبوة، لقد ادى الجهل وعدم الصلاحية في ذلك الزمان الى استفادة الامويين من ذكائهم.[1]

ومن الواضح أنّ لهذا النمط من دراسة وتحليل القضايا التاريخية، تأثـير، وإن كان عقيماً للخروج بقاعدة عامة؛ لأنه لو فرضنا انتفاء ضرورة تعيين الحاكم من قبل الله، بسبب تغيير الظروف الاجتماعية، فإن الفلسفات الأخرى التي ترى ضررة التعيين الإلهي، تبقى على قوتها لإثبات التعيين.

ضرورة التعيين بالنسبة للأئمة المعصومين عليهم السلام

إن التعيين الإلهي هو الطريق الوحيد الممكن لتـولي المـعصوم، الحكـم، ورغم عدم وجود تلازم بين التعيين وبين العصمة، ولكن العصمة، لا تنفصل عن التعيين؛ لأن العصمة خاصية خفية لا يدركها الناس العاديون عن طريق التأمل في سلوك الشخص، وليس بالإمكان اعتبار شخص ما معصوماً لمجرد أنه لم تصدر عنه معصية، فللعصمة جذر في قدسية الروح وطهارتها، ولا يمكن معرفتها إلاّ من

(١) الاستاذ المطهري: الملحمة الحسينية، ج / ٣، ص / ٢٢ ـ ٢٤.

قبل مَن يعلم سرّ الإنسان وضميره ويعلم بما في أعماق روحه. ومن هنا إذا كانت العصمة ضرورية للإمام، فلابد من تعيين المعصوم من قبل الله[1].

ولا ينبغي الغفلة عن مسألة دقيقة وهي أن العصمة وإن أوجبت التعيين الإلهي، إلاّ أن هذا التعيين يتم إثباته بالنص الإلهي فقط؛ بمعنى عدم كفاية تشخيص الناس لمعرفة الإمام؛ ولكن يأتي بعد ذلك دور التعيين؛ أي أن النص بالعصمة في تولي منصب الحاكم، هي من مقولة الإخبار، بينما يُعتبر التعيين من مقولة الإنشاء، ولا يمكن إثبات وجوب استناد الإنشاء الى الله تعالى، من حاجة أولى الى إخبار من عالم الغيب، بل يجب تبيين ضرورة جعل الحاكم من قبل الله تعالى، بدليل آخر.

اذن فموضوع مَن يحق له الحكم بالأصالة ومَن يعطي هذا الحق للحاكم، وهو مبحث، وموضوع مَن تتوفر لديه لياقة وأهلية للحكم وكيف يمكن التعرّف عليه، مبحث آخر ويجب عدم الخلط بين هذين الموضوعين.

وعلى أي حال، فإن هذا الدليل محدود بالموارد التي يكون فيها الحاكم معصوماً، ولذلك لا يمكن الاستناد إليه لإثبات وجوب التعيين بالنسبة للحاكم غير المعصوم، مثل عصر الغيبة.

ضرورة التعيين بالنسبة للإمامة العظمى

ذكرنا سابقاً من أن يتولى منصب خلافة النبي ﷺ على ضوء المبنى العقائدي للشيعة، له دور أوسع من إدارة الحكم وتدبير المجتمع ويجب أن لا يُنظر

---

(١) العلاّمة الحلّي: شرح التجريد (كشف المراد)، ص / ٣٦٦.

إليه من زاوية كونه قائداً سياسياً. فهذا الشخص يتلقى حقيقة الدين من دون استخدام الرأي والاجتهاد ويطرحها على الناس، ومن هذه الناحية لا مجال للظن والتخمين في علومه. ومعرفته للدين، معرفة لا تقبل الخطأ، وهو واسطة معنوية للفيض الإلهي على كل أنحاء الكون وهو إنسان كامل.

ويتصف الأئمة في منظار الشيعة بالصفات التالية:

- مختلف الملائكة.
- معدن الرحمة.
- خزّان العلم.
- حفظة سرّ الله.
- حملة كتاب الله.
- أرواحهم واحدة.
- خلقهم الله أنواراً فجعلهم بعرشه محدقين[1].
- وصفات أخرى.

يقول العلامة الطباطبائي في حواراته مع كربن:

لا شك في ثبوت وتحقق صراط الولاية الذي يقطع فيه الإنسان مراتب كماله الباطني ويحل في موقف القرب الإلهي. ومَن يحمل درجات القرب ويكون أميراً لقافلة أهل الولاية ويحافظ على العلاقة بين الإنسانية وبين هذه الحقيقة، يُسمّى في لسان القرآن باسم (الإمام). والإمام هو الشخص الذي يقع عليه

---

(١) وردت هذه العناوين، في نصوص دينية مختلفة، منها، زيارة الجامعة الكبيرة، وقد قام العارف المحقق السيد حسين دورد آبادي بشرح هذه الزيارة والتعريف بالمكانة المعنوية للأئمة عليهم السلام بأسلوب بليغ في كتاب (الشموس الطالعة).

الاختيار من قبل الله سبحانه للتقدم في صراط الولاية ويمسك زمام الهداية المعنوية. إن أنوار الولاية التي تشع على قلوب عباد الله، هي أشعة وخطوط نورية من مركز النور الذي لديه، والمواهب المعنوية المتفرقة هي سواقي متصلة بالبحر الواسع الذي لديه. والإمامة هي بالطبع تختلف عن الخلافة والوصاية والحكومة وزعامة الدين والدنيا[1].

إن مروراً إجمالياً على العناوين التي ذُكرت لـ(الإمام) في كتب الحديث، يكفي للتعرف على اعتقاد الشيعة بشأن مبدء الإمامة. وذكر ثقة الإسلام الكليني الذي عاش في زمن الغيبة الكبرى الصغرى والذي يجمع كافة علماء الإسلام على عظمة مكانته العلمية، ألف وأربعمئة حديث في هذا الصدد، بينما صرّح في مقدمة (الكافي) وقال: إنني لم اؤد حق المسألة في هذا الباب، ولو أوفى العمر، فسوف أقوم بتأليف كتاب أكمل[2]!

لا شك أن المقام الشامخ للإمامة بهذا المعنى، هو عطية إلهية تُفاض من قبل الله تعالى، وكما قيل هو أمر (موهوب) لا يكتسب عن طريق السعي وبصورة تدريجية وإنّما يفاض على الإنسان بواسطة اللياقة الذاتية والقابلية الفطرية

---

(١) محمد حسين الطباطبائي: الشيعة (مجموعة مباحثات مع البروفسور هانري كربن)، ص/ ١٨٥.

(٢) فيما يلي بعض فصول (كتاب الحجة) للكافي:

لا تخلو الأرض من حجّة. لو كان في الأرض شخصين فاحدهما الحجّة. طاعة الأئمّة واجب. الأئمّة شهداء الله على الخلق. الأئمّة نور الله. الأئمّة أركان الأرض. كنز العلم الالهي لدى الأئمّة. تُعرض على الأئمّة أعمال الناس. لديهم جميع الكتب السماوية. اسم الله الأعظم لدى الأئمّة. تُزاد علومهم في ليالي الجمعة. يعلمون متى أرادوا أن يعلموا. ترد عليهم الملائكة. يطرح عليهم الأجنّة مسائلهم. وغيرها.

وبالتخصيص من قبل الله واختياره[1]. ومن هنا، فهي لا تُكتسب أساساً، بتصويت الناس؛ لأن التصويت والبيعة، يمكن كحد أقصى أن تكون منشأً للأمور الاعتبارية، من قبيل الحكومة والملكية، والحال أن الولاية بهذا المعنى، تقترن بالأمور الحقيقية والكمالات الحقيقية، وبما أن عامة الناس عاجزة عن فهم حقيقتها، فإن من غير الممكن تشخيص صاحب مقام الولاية، اعتماداً على تصويت العامة.

قال الإمام الرضا عليه السلام:

(هل يعرفون قدر الإمامة ومحلها أمة فيجوز فيها اختيارهم؟! إن الإمامة أجلّ قدراً وأعظم شأناً وأعلا مكاناً وأمنع جانباً وأبعد غوراً من أن يبلغها الناس بعقولهم أو ينالوها بآرائهم أو يقيموا إماماً باختيارهم..)[2].

ويشرح الإمام الرضا عليه السلام، في هذا الحديث، الدور المعنوي والتأثير الاجتماعي للإمام ويقول:

(... الإمام المطهر من الذنوب والمبرّأ عن العيوب، المخصوص بالعلم، الموسوم بالحلم، نظام الدين وعز المسلمين وغيظ المنافقين وبوار الكافرين. والإمام واحد دهره لا يدانيه أحد ولا يعادله عالم ولا يوجد منه بدل ولا له مثل ولا نظير، مخصوص بالفضل كله من غير طلب منه ولا اكتساب بل اختصاص من المفضل الوهاب فمن ذا الذي يبلغ معرفة الإمام أو يمكنه اختياره؟ هيهات هيهات! ضلّت العقول وتاهت الحلوم وحارت الألباب وخسئت العيون...)[3].

---

(١) محمد حسين الطباطبائي: الشيعة، ص/ ١٨٦.

(٢) الكافي: ج ١، كتاب الحجة، باب فضل الإمام وصفاته، ج ١.

(٣) نفس المصدر. وانظر: شرح أصول الكافي: ج ٥، ص/ ٢٢٨ ـ ٢٨٢.

ومن الواضح أن (الإمامة العظمى) على ضوء هذه الخصائص لا يمكن أن تكون منصباً انتخابياً، واستنادها الى مبدأ الوجود، هي من القضايا التي قياساتها معها.

ولما كان حاملو هذا المنصب السماوي الرفيع، فى منظار المباني العقائدية للشيعة، أثنى عشر شخصاً فقط، ولا يمكن من الناحية العملية إدارة الحكم وتدبير المجتمع من قبل الإمام عليه السلام فى عصر الغيبة، فإنه لا يمكن بهذا الدليل إثبات ضرورة تعيين الحاكم الإسلامي في عصر الغيبة؛ ويعتبر فصل مضمون عبارة (الإمامة غير اختيارية) عن هذا النوع من الروايات، والاستناد الى ذلك لإثبات ضرورة تعيين حكم المجتمع (في غير الإمامة العظمى)، مغالطة واضحة؛ لأن الإمامة في هذه الروايات أشمل من القيادة الاجتماعية والسياسية للمجتمع.

الإمامة عهد إلهي

تصور البعض أن بالإمكان الاعتماد على مبنى أن (الإمامة، هي العهد الإلهي) وذلك لإثبات الحاكمية الإلهية وضرورة استناد الحكومة الى الله؛ لأن الله اعتبر في القرآن الكريم، الإمامة عهده، وبعد أن جعل الإمامة لإبراهيم عليه السلام[1]، قال رداً على إبراهيم الذى طلب هذا المقام لأولاده:

﴿قال لا ينال عهدي الظالمين﴾[2].

ويُلاحَظ هذا المضمون في الروايات أيضاً وهو (ان الإمامة عهد من الله

---

(١) ﴿قال إني جاعل للناس إماماً﴾ (البقرة: الآية/ ١٢٤).

(٢) المصدر السابق.

عزّوجل)[1]؛ ولكن يمكن مناقشة هذا الاستدلال في ضرورة تعيين كل حاكم؛ لأن الإمامة في هذه الآية القرآنية وكذلك في الروايات موضع البحث، هي شأن أوسع من ادارة الحكم وكما أوضحنا فإن الإمامة بهذا المعنى لا يمكن أن تكون مرتبطة بانتخاب الناس وتستند ضرورةً الى الإفاضة الإلهية.

وتتضح المسألة أكثر من خلال التأمل بشأن حقيقة إمامة إبراهيم عليه السلام التي طُرحت في القرآن.

لا شك أن الآية (وإذ ابتلى إبراهيمَ ربُه بكلمات فأتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً) تتعلق بالفترة التي كان إبراهيم عليه السلام نبيّاً، وهذه الآية بشأن إمامته، تتعلق بأواخر فترة نبوته بقرينتين هم:

١ ـ تم التصريح، في هذه الآية بالاختبارات التي تعرض لها إبراهيم عليه السلام طيلة فترة النبوة وخاصة في أواخر عمره؛ مثل الإلقاء في نار نمرود، ترك الزوجة والولد الى جوار بيت الله والمبادرة الى ذبح الولد.

٢ ـ ورد كلام في الآية بشأن ذرية إبراهيم عليه السلام وتم التصريح في القرآن نقلاً عن زوجة إبراهيم عليه السلام بالقول: ﴿أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخ.... أتعجبين من أمرِ الله﴾[2].

إذن نال إبراهيم عليه السلام الإمامة، بعد مقام النبوة وبعد المراحل المختلفة للرسالة، ومن الطبيعي أن الإمامة، في هذه المرحلة، هى منصب أشمل من النبوة؛ كما أنها ليست بمعنى تشكيل الحكومة وممارسة الحكم. وعلى ضوء الآيات

---

(١) راجع: الكافي، كتاب الحجة، باب أن الإمامة عهد من الله عز وجل معهود من واحد الى واحد.

(٢) هود (١١) الآيتان: ٧٢ ـ ٧٣.

القرآنية المختلفة بشأن الإمامة، يوضح العلامة الطباطبائي ذلك قائلاً:

«وبالجملة فانّ الامام يهدي بأمر ملكوتي يصاحبه، فالامامة بحسب الباطن نحو ولاية للناس في أعمالهم، وهدايتها وايصالها إياهم إلى المطلوب بأمر الله دون مجرد اراءة الطريق الذي هو شأن النبي والرسول..»[1].

ورد في بعض الروايات: ان الله اتخذ ابراهيم عبداً له بادئ الأمر وادخله في ولايته، ثم جعله نبياً، ورسولاً فيما بعد، ومن ثم بلغ مرتبة الخلّة واخيراً نال الامامة.[2]

إن هذا السير التكاملي والرقي المعنوي في الوصول الى الدرجة الرفيعة للإمامة، يوضّح معنى (الإمام):

(الإنسان الكامل الذي يكون قدوة للآخرين بكل كيانه).

وهذا مقام يمن الله به على بعض الناس. كتب الأستاذ المطهري في هذا الصدد يقول: (سُمّيت الإمامة هنا، (عهد الله) ومن هنا يقول الشيعة: إن الإمامة التي نقولها، هي أمر إلهي، ولهذا يقول القرآن أيضاً: (عهدي)، وليس عهد الناس. ولو علمنا أن الإمامة، تختلف عن الحكومة، لما استغربنا القول إنها أمر إلهي. يقولون: هل إن الحكم هو أمر إلهي متروك لتشخيص الناس؟. إن الحكم الذي نقوله، يختلف عن الإمامة[3].

لقد أوضحنا سابقاً أن الحكم في منظار الشيعة هو بُعد من أبعاد الإمامة،

---

(١) الميزان: ج ١، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٥ .

(٢) الحويزي: نور الثقلين، ج / ١، ص / ١٢١ .

(٣) مرتضى المطهري: الإمامة والقيادة، ص / ١٦٧ .

والبعدّ الأهم للإمامة، والذي يتطلب شروطاً أصعب، هو تلقي العلوم والمعارف الدينية وتبيينها، من دون خطأ والتباس. ومن هنا، فإن الإمام، يحمل حقيقة الدين ومرآة صافية للدين وقد منّ الله تعالى عليه بهذا اللطف والرعاية.

الحاكمية الإلهية ودليل اللطف

يثبت الشيعة في مباحثهم الكلامية، وجوب تعيين الإمام، عن طريق دليل اللطف[1]. ويُطرح هنا السؤال التالي: هل يختص هذا الدليل بالإمامة العظمى أم أن التعيين ضروري بالنسبة لكل حاكم؟

في البداية نذكر هذا الدليل. كتب المتكلم المحقق الملا عبد الرزاق اللاهيجي يقول: يرى جمهور الفرقة الإمامية أن تعيين الإمام واجب على الله عقلاً. وتقرير الدليل، على مذهب الإمامية هو أن نقول: لا شك أن وجود الإمام بالمعنى المذكور (الزعامة في أمور الدين والدنيا) في العصر الذي لا يوجد فيه النبي ﷺ ولا تكون هناك إمكانية لوجود نبي بسبب ختم النبوة، والأمة مكلفة بالتكاليف التي يتوجب اجتماع الناس وكثرة وازدحام الناس، مثل إقامة صلاة الجمعة وسد ثغور بلاد الإسلام وتجهيز الجيوش والعساكر للجهاد ودفع أعداء الدين وأمثالها، والتي يُجمع كافة أهل الإسلام على وجوبها، وإلاّ

---

(١) يشكّل دليل اللطف، بوصفه مبنى، أساساً لاستدلالات كثيرة في الكلام، أصول الفقه والفقه والمقصود به جميع العوامل والمقدمات المؤثرة في رقي الإنسان الى كماله النهائي. ومن هنا اعتبروا التكليف، الحدود، القصاص والتعزيرات تعيين الإمام وعصمة الأولياء لطفاً واعتبروه واجباً على الله الحكيم بدليل أن لا يأتي نقضاً للغرض الواجب. لمزيد من الاطلاع، راجع: سيد محسن الخرازي، قاعدة اللطف.

فهناك احتمال وقوع الفتن والشغب والنزاع والخصام والحسد. اذن كلّ دين يعتبر وجود الامام بالمعنى المتقدّم (الرئاسة في الدين والدنيا) لطفاً على المكلفين...

ويجزم العقل بأن درء مفاسد أمور المعاش لا يمكن إلا بوجود سلطان قاهر عادل. ولذلك نقول بطريق الشكل الأول: إن تعيين الإمام هو لطف يخلو من المفاسد. وكل لطف يخلو من المفاسد واجب على الله تعالى. إذن فإن تعيين الإمام واجب على الله تعالى. وهو المطلوب(١).

وعلى أساس هاتين المقدمتين يتضح ما يلي:

أ ـ وجوب وجود سلطان قاهر عادل، من أجل الحياة الاجتماعية للبشرية ونظام المجتمع (اللطف).

ب ـ إن هذا اللطف واجب على الله.

ويوصلنا الدليل الى نتيجة عامة ويثبت وجوب تعيين سلطان قاهر عادل، وبهذا الاستدلال لا يتم إثبات تعيين الإمام المعصوم فقط.

ويؤكد هذا الفهم العام على مسألة أن متكلمينا كانوا يقفون في هذا الاستدلال، في النقطة المقابلة لمَن لم ير وجوباً لتعيين الإمام، أو كان يرى وجوب ذلك شرعياً فقط، أو كان يقبل بوجوبه العقلي على الأمة فقط. ومنطق الشيعة في هذا الموضوع موضع البحث واختلاف الرأي هو أن تعيين الإمام واجب على الله، ويستدلون بالقول: الامام لطف، إذ بوجوده يقترب الناس من الطاعة ويبتعدون عن المعصية، ولولا الامام لاندلعت الفتنة والفساد، وان الجميع ليعلم ما يصيب الناس من دمار في المعيشة لولا الرئيس، واذا ما أصبح الرئيس

---

(١) راجع: المحقق اللاهيجي: رأسمال الإيمان، ص / ١٠٧ ـ ١٠٩.

اماماً انتظمت أُمور الدين والدنيا.[1]

وبهذا الاستدلال، كان الشيعة يهدفون الى تبيين واثبات ثلاث رؤى هي:

١ـ أن الرئاسة ضرورية للمجتمع البشري.

٢ـ إن العقل يحكم بهذه الضرورة.

٣ـ إن تعيين الإمام، واجب على الله.

ومن هنا، فلا وجه لتخصيص دليل اللطف بحكومة المعصوم، إذا قبلنا بمقدماته. وفي حالة حضور المعصوم والوصول إليه، فإن اللطف يثبت تعيينه فقط؛ أي أن شرط العصمة يتم إثباته لدى الإمام بإلحاق دليل آخر[2].

ولذلك فإن بالإمكان القول إن وجود الإمام والقائد، لطف بالنسبة للمجتمع، وعصمته لطف آخر. وعليه فحتى لو افتقد الحاكم الى شرط العصمة، كما هو الحال في عصر الغيبة فإن اللطف الأول يثبت وجود الحكومة على الله عقلاً ويجعل التعيين واجباً[3].

وفسّر بعض الكتّاب المعاصرين، الاستناد الى قاعدة اللطف في وجوب الإمامة بالشكل الذي ينسجم مع مبناهم في رفض الحكومة الدينية وإبعاد العناصر

---

(١) أبو الحسن الشعراني: ترجمة وشرح كشف المراد، ص / ٥٠٧.

(٢) ويستند عبد الرزاق اللاهيجي الى قاعدة اللطف مرة أُخرى في إثبات العصمة ويقول: (لا شكّ في انّ الامام كلما اقترب من هذه الصفة ـ العصمة ـ تجنب الناس مخالفته. اذن هو لطف، فوجود الامام بهذه الصفة واللطف الواجب. اذن وجود الامام بهذه الصفة واجب)، رأسمال الإيمان: ص / ١١٦.

(٣) لما كانت فلسفة الإمامة بنظر الشيعة لا تنحصر بإدارة الحكم، لذلك قام بعض المفكرين الإسلاميين وعلى ضوء دليل اللطف، بتبيين أبعاد أخرى للإمامة. راجع اللاهيجي، جوهرة المراد، ص / ٣٢٨، مرتضى المطهري، الإمامة والقيادة، ص / ٩٥.

الدنيوية عن الإمامة وقال: إن المعنى الحقيقي لقاعدة اللطف هو أن الشريعة هي دليل حقيقي على العقلانية والنجاح والسعادة العقلانية. ويتمثل دورها الأساسي في إيصال الناس الى الرشد والتكامل العقلاني عن طريق تعاليمها الإلهية ليتعرفوا حقّاً على طريق فلاحهم ولا يتخطوا التقليد العقلاني تأثراً بغرائزهم الحيوانية.

وأوكل الى الناس القيام بالعدل وإجراء العدالة والنظام، والذي يعني بدقة إقامة حكم مسؤول، لتبدير شؤون البلاد؛ لأن مرحلة أجراء تكاليف العدل، والتي تعني السياسة وتدبير الشؤون ومقررات إدارة البلاد، ليست بالأمر الذي يمكن الحصول عليه من خلال تحليل ماهية النبوة والإمامة أو استنباطه من مستلزماتها الذاتية. إن ما نفهمه من قاعدة اللطف فيما يتعلق بالنبوة والإمامة هو أن الأنبياء والأئمة هم معلمو العدل العقلاني إيصالاً للناس الى النضج العقلاني بالتعليم الممتاز وليتمكن الناس من القيام بواجباتهم.

وفي الختام يخرج هذا الكاتب بالنتيجة التالية:

لا يُلاحظ في العناصر التحليلية للإمامة، أدنى مسألة يمكن أن تُستخرج وتُستنبط منها السياسة، وإنما الاختلاف بينهما، هو الاختلاف بين الأمور الإلهية والأمور المتعلقة بالخلق والناس، وتتحقق إحداهما عن طريق الوحي، والأخرى هي ظاهرة شعبية تحصل على وجود اعتباري من ارادة الناس.

ويمكن نقد ودراسة وجهة النظر هذه، من أبعاد مختلفة أحدها: دراستها من منظار النصوص الدينية الموجودة في القرآن والسنّة بشأن مكانة ودور النبي ﷺ والإمام والذي يبين ارتباطها بسياسة وتدبير المجتمع. والآخر من المنظار الكلامي وخاصة على ضوء قاعدة اللطف.

وعلى ضوء المباحث السابقة، فإنه لا حاجة للقيام بدراسة جديدة للبعد الأول؛ ولكن هناك سؤال فيما يتعلق بالبُعد الثاني، وهو هل أن متكلمي الشيعة،

فسّروا قاعدة اللطف بهذا الشكل؟ وهل تنطبق النتيجة المستخلصة من هذا التفسير، على مباني كلام الشيعة؟

لقد ذكر الكاتب المذكور في بحث قاعدة اللطف، أنه يقوم بالبحث نيابة عن المتكلمين، ويريد بالتالي وضع تفسيره لدليل الإمامة وما يترتب عليه من نتائج على عاتق المتكلمين ويُظهره وكأنه يحظى بقبولهم، والحال ان هذا الاستنتاج الكلامي يمكن نقده والإشكال عليه من نواح مختلفة:

١ ـ فسّر كافة المتكلمين المسلمين، الإمامة بـ(الرئاسة) في الأمور الدينية والدنيوية؛ فقد ذكر المتكلم والمحقق الشيعي، الخواجة نصير الدين الطوسي، هذه العبارة كتعريف وحدّ للإمام ورداً على سؤال (ما هي الإمامة)؟[1].

واعتبر بقية المتكلمين بالإجماع، أن الزعامة الدنيوية هي جزء من تعريف الإمام[2]. وعليه فإن الكلام الإسلامي لم يعرّف الإمام أبداً بأنه مجرّد معلم عدل، بل يرى أن على عاتقه تدبير المجتمع وإدارته. إضافة الى ذلك فإن مدّعي الإمامة والخلافة، طيلة التاريخ الإسلامي لم يسعوا الى نيل مقام الإرشاد والتعليم أبداً، وهذه الصورة التي تُرسم للإمامة ليست لها سابقة لدى المسلمين.

٢ ـ إن تقرير قاعدة اللطف لدى المتكلمين يعكس اعتقادهم بأن الإمام هو مجري للعدل ومقيم للقسط؛ أي الشخصية التي يجب أن تتولى تدبير المجتمع، وفسّر العلامة الحلي الذي ذُكر أنه أفضل مَن شرح تجريد الاعتقاد، ضرورة الإمامة على أساس قاعدة اللطف.[3] وفي هذا التقرير، تم إثبات وجود وضرورة وجود فرد رئيس بين الناس يحول دون وقوع الفتنة والفساد، وليس فرداً يبلغ

---

(١) الخواجة نصير الدين الطوسي: تلخيص المحصل، رسالة الإمامة، ص / ٤٢٦.

(٢) اللاهيجي: جوهرة المراد، ص / ٣٢٩؛ ورأسمال الإيمان، ص / ١٠٧.

(٣) العلّامة الحلي: كشف المراد، ص / ٣٦٢.

بالناس مرحلة النضج العقلاني من خلال تعليمه كي لا يتأثروا بالدوافع الحيوانية!

أمّا الإمام الفخر الرازي وهو متكلم معروف عاش في القرن السادس، فقد ذكر وجهة نظر الشيعة في مؤلّفه الموسوم (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين) والذي كان موضع بحوث كلامية طيلة قرون وقُدّمت شروح ونقد له من قبل نجم الدين دبيران الكاتبي القزويني وابن كمونة وابن خلدون والخواجة نصيرالدين الطوسي وغيرهم.[١]

وقد حظي هذا التقرير للإمام الفخر والذي نسبه الى الشيعة، بقبول وتأييد المحقق الطوسي.

وذكر الكاتب المذكور، نقلاً عن شيخ الطائفة، الفقيه والمتكلم الشيعي الشهير والذي عاش في القرن الخامس، أنّ وجوب الإمامة بالطريق العقلي لطف.[٢]

وهذا الكلام المروي، يعبّر، خلافاً لما استنتجه الكاتب عن أنّ الإمام هو شخص يصدر الأوامر في مقام التصرف ويأمر وينهى ويمارس التأديب، وهي إجراءات يُستأصل بها الفساد. فكيف يمكن النظر الى الإمام على أنه يتولى تعليم أحكام الله، والإرشاد الى الأخلاق، والخروج بنتيجة مؤداها أن الفساد يزول بالتعليم والإرشاد!؟

٣ ـ إن النبوة والإمامة لا يتم تحليلها بصورة متماثلة، وفقاً لقاعدة اللطف، ولا يكون لهذين المنصبين دور وتأثير واحد بنظر المتكلمين الإسلاميين؛ وهي مسالة واضحة خفيت على الكاتب.

---

(١) المحقق الطوسي: تلخيص المحصل، ص / ٤١٨.

(٢) الشيخ الطوسي: الاعتقاد، ص / ١٨٥.

ولتوضيح ذلك نقول: إن النبوة والإمامة، مصداقان لقاعدة اللطف. فالنبوة لطف من باب حاجة المجتمع الإنساني الى (القانون والشريعة)، والإمامة لطف من باب حاجة الناس الى (مدير وحاكم). ومن هنا، يعتبر الكلامي الإسلامي، النبوة والإمامة منصبين، ويبيّن ضرورة كل منهما وفقاً لفلسفة خاصة، لا أن تكون الإمامة عين النبوة أو من مستلزمات النبوة، وإن كان لدى بعض الأنبياء مثل رسول الله ﷺ منصب الإمامة أيضاً.

ويتم إثبات الحاجة الى الشريعة، في باب النبوة، بالمقدمات التالية:

أ / الإنسان كائن اجتماعي ولا يمكن سد احتياجاته من دون مشاركة الآخرين وتعاونهم.

ب / إن كثيراً من الناس يتجاوزون على الآخرين في العلاقات الاجماعية.

ج / يحتاج المجتمع الى (القانون) بغية مراعاة الحدود.

د / ليس بإمكان الناس معرفة القوانين اللازمة وتدوينها.

إذن، يجب أن يُعرض قانون وشريعة من قبل الله تعالى تُرشد الناس الى مصلحتها وتنهاهم عن المفاسد حفظاً للنوع الإنساني وتسهيلاً لبلوغه الكمالات[1].

أمّا في فلسفة الإمامة، فمع الافتراض بأن القانون والشريعة أُبلغت للناس وأصبحت في متناولهم، بواسطة (النبي)، فإنه يُستَنَد مرة أخرى الى قاعدة اللطف، لإثبات الحاجة الى مجري القانون (الإمام) والذي يطبّقه في المجتمع[2].

---

(١) المحقق الحلي، كشف المراد، ص / ٣٤٧.

(٢) اعتبر بعض المتكلمين، أن لجميع الأنبياء دورين (عرض القانون الإلهي) و (اجراء الشريعة) في المجتمع؛ أي أنهم اعتبروا أن في كل نبوة وإرشاد مرتبة من الإمامة والقيادة، واعتبروا أن لجميع الأنبياء مسؤولية القيادة الاجتماعية؛ فمثلاً بعد ذكر هذه المقدمات

وعليه فهناك فرق بين مفاد قاعدة اللطف بشأن الإمامة، وبين مفادها بشأن النبوة، ويجب أن لا يُعتبر حضور وتأثير الإمام في المجتمع، كحضور وتأثير النبي، كما يجب أن لا يُنظَر الى الإرشاد والتعليم على أنه المضمون الوحيد لهما.

٤ ـ وعلى ضوء المباني الكلامية للشيعة، والتى أشرنا إليها، فإن القيام بالعدل وإجراء العدالة وإقامة النظام، ليست مجرد أمور خلقية وتتعلق بالناس تنبثق من رغبة الناس، وهذا الاستنتاج من كلام المتكلمين، يخالف أقوالهم الصريحة. والشيعة تعتبر الإمامة منصباً إلهياً لا يرتهن تحققه برغبة الناس، ومن شؤون الإمامة، القيام بالعدل وإجراء العدالة وتدبير شؤون المجتمع.

الحاكمية الإلهية في عصري حضور وغيبة الإمام

هناك ثلاث مراحل لحكومة المجتمع الإسلامي وهي: عصر حضور النبي ﷺ، وعصر حضور الإمام المعصوم عليه السلام، وعصرالغيبة. وعلى هذا الأساس فإن هناك وجهتي نظر جديرتان بالبحث والدراسة في كل عصر من هذه العصور وهما: (التعيين الإلهي) و(الانتخاب الشعبي)، نتطرق إليهما في فصلين هما:

استنتج اللاهيجي أن واضع القوانين والقواعد العامة يجب أن يكون شخصاً يطيعه الجميع ولذلك يجب أن تكون لديه (سياسة) و(سلطة) كي يطيعه الناس طوعاً وكرهاً وتجري أوامره في الناس. (رأسمال الإيمان، ص/ ٨٨). إذن فالنبي هو شخصية يقيم الشريعة بالسلطة والسياسة، لا أن يكون مجرد مرشد يريد ترغيب الناس الى مصالحهم بالموعظة ويزيد إدراكهم العقلي، إذن فالتربية والتعليم، هما أرضية لتطبيق الشريعة؛ ولكن الأنبياء لم يكتفوا بالتعليم والتربية لتطبيق الشريعة وإجراء القانون الإلهي.

عصر حضور الإمام المعصوم وعصر الغيبة

التعيين في عصر حضور الإمام المعصوم

يرى جميع المسلمين، أن الحكومة في عصر حضور رسول الله ﷺ، كانت تحت تصرفه، وقد جعله الله حاكماً وواجب الطاعة بدليل آيات قرآنية كثيرة.

وبحثنا بصورة مفصلة آنفاً وتحت عنوان (النبي والحكومة الإسلامية)، دور النبي ﷺ بصفته رئيساً للحكومة ومديراً للمجتمع، وقمنا خاصة بنقد نظرية (تفكيك القيادة الدينية والدنيوية) في زعامة النبي ﷺ. ونطرح المسألة فيما يلي على صعيد التعيين أو الانتخاب فقط.

دور البيعة في القيادة السياسية للنبي ﷺ

حاول بعض الكتّاب المسلمين مؤخراً، إسناد الزعامة السياسية لرسول الله ﷺ الى انتخاب الناس وإخراجها من إطار التعيين الإلهي. وتذكر هذه النظرية بيعة النبي ﷺ مع الناس كدليل وحيد لديهم. وتقول:

إن أول منصب قيادي اجتماعي وسياسي، تولاّه رسول الله ﷺ بغية تقوية أول قاعدة للرسالة السماوية، حصل في البداية عن طريق انتخاب الناس ومبايعتهم ثم رضي الله عن هذه البيعة، كما يُستفاد ذلك من الآية المباركة: ﴿لقد

رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾. وهـذه القـيادة السـياسية للنبي ﷺ، لا تُعتبر جزء من مهمة النبي ﷺ ورسالته، وهذا خير دليل عـلى أن الحكومة ومقررات إدارة البلاد خارجة من دائرة الرسالة والنبوة، بل إن منصب الحكومة والقيادة السياسية للنبي ﷺ في الحدود التي تتعلق بـالأمور التـنفيذية والتعليمات العملية والنظمية ذات الصلة بالحياة اليومية للناس وجدت عن طريق انتخاب الناس ومبايعتهم ولم تُعتبر جزء من الوحي الإلهي.

إن موضوع (البيعة في الحياة السياسية لرسول الله ﷺ) يجب أن تـحظى بالتأمل، عند دراسة هذا الرأي، لنتعرف من خلال الاطلاع على أبعاده المختلفة، على دور النبي ﷺ وتأثيره في الحكومة النبوية.

ولا شك أن البيعة كانت مطروحة في عصر النبي ﷺ وكذلك بعد وفـاته، وكانت موجودة بصفتها تعهداً اجتماعياً، في صدر الإسـلام، كـما صـرّح بـذلك القرآن وذُكرت في النصوص التاريخية المتواترة.

إلاّ أن مبايعة المسلمين للنبي ﷺ يمكن تفسيرها بشكلين:

١ ـ بما أن الحكم وإدارة المجتمع، هي حق عامة الناس، فإن المسلمين، يفوّضون من خلال البيعة حقهم الى النبي ﷺ وينتخبون حـاكماً لإدارة المـجتمع، ويتولى النبي ﷺ الذي نال منصب النبوة والرسالة بـالاختيار الإلهـي، مـنصب الزعامة السياسية والحكم بعد بيعة الناس.

٢ ـ إن رسول الله ﷺ يتسلم منصب الحكم والولاية من قبل الله، وعـلى ضوء المنصب الإلهي، يجب على الناس القبول بحكمه؛ ولكن لمـا كـانت إدارة المجتمع، تتطلب اسناد وتعاون الناس والاستفادة من قدرة العامة، فإن النبي ﷺ يحصل عن طريق البيعة، على تعهد الناس في الدعم والاستناد حتى يتوفر اعتماد أكثر على هذا السند في مواجهة المشاكل من قبيل الحرب والنزاعات المسلحة،

ويتعهد الناس من خلال مبايعتهم على الاحتفاظ بالاستقامة والثبات في اتباع قائدهم.

وفي مجال الحقوق الأساسية هناك نوعان من الثقة بالحكومة، تُطرحان كلاهما تارة في دساتير بعض الدول: أحدهما الثقة التي تكون معيار شرعية مجلس الوزراء وطابعه القانوني، ولذلك فإن مجلس الوزراء وفي أول خطوة له يحصل على ثقة البرلمان، فيكون له طابع رسمي ويتصدى لإدارة البلاد.

والآخر الثقة التي يطلبها مجلس الوزراء من البرلمان بعد التصدي وذلك في القضايا المهمة، وليس الغرض من هذا العمل الحصول على شرعية ووجهة قانونية، وإنما الحصول على اعتماد أكثر بالمجلس في حالة تأييده مما يؤدي الى زيادة قدرته من الناحية العملية أو يطّلع على مدى دعم السلطة التشريعية ويجعله معياراً لخطواته اللاحقة.

ونقوم فيما يلي بدراسة ماهية بيعة المسلمين لرسول الله ﷺ، وهل كان لها تأثير في شرعية الدولة النبوية أو كانت تعتبر تعهداً في الدفاع عن هذه الدولة وقيادتها؟

وعند الاجابة على هذا السؤال ينبغي التفكير بالمسائل التالية:

١ ـ ما هي الظروف الاجتماعية والسياسية التي جرت فيها هذه البيعة؟

٢ ـ كم بلغ عدد أفراد المجتمع الذين حضروا فيها ؟

٣ ـ ما هو الزمن الذي لُحِظَ للقيام بالبيعة ؟

٤ ـ ماذا كان موضوع البيعة، ولأي أمور، أخذ تعهد ؟

هذه المسائل، هي قرائن وشواهد توضّح ماهية مبايعة النبي ﷺ.

إن الجميع يعلم أنّ الآية الكريمة ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك

تحت الشجرة﴾[1] تتعلق بـ(بيعة الرضوان). ويرى كافة المؤرخين والمحدثين، أن هذه البيعة، جرت في واقعة صلح الحديبية، وفيما يلي إيجاز للقضية:

في السنة السادسة للهجرة توجه النبي ﷺ الى مكة قاصداً العمرة، وحيث انه كان يتوقع ان تبادر قريش لحربه فقد طلب من اصحابه واهل البادية المحيطين به ان يصطحبوه فتحرك هو ﷺ بمن معه واحرم في «ذو الحليفة»، وفي رحلته هذه كان برفقة النبي ﷺ ما يقرب من الفٍ وخمسمائة من المسلمين، غير ان قريش قررت بعد معرفتها بذلك الحيلولة دون دخول المسلمين الى مكة، فنزل النبي ﷺ في الحديبية واخبر مندوبي قريش انه انما جاء الى مكة لحج بيت الله دون ان يريد الحرب، وارسل ﷺ مبعوثاً الى مكة ليخبر قريش بنية النبي ﷺ غير ان هذا المبعوث تأخر في عودته مما ادى الى تفشِ الشائعة بمقتله. وفي مثل هذه الظروف كان المسلمون يرون تعرضهم لمؤامرة المشركين، فقرر النبي ﷺ خوض الحرب. ثم انه ﷺ دعا اصحابه للبيعة، وبعد البيعة عاد مبعوث النبي ﷺ من مكة وعاد النبي ﷺ الى المدينة بعد التوقيع على معاهدة الصلح بنى المسلمين وقريش،[2] والآية الآنفة بشأن مبايعة النبي ﷺ، يُقصد بها هذه الحادثة.

وفي القصة هذه، عدة شواهد تؤيد التفسير الثاني وتبين أن الغرض من هذه البيعة، ليس إعطاء الشرعية لحكومة النبي ﷺ:

١ ـ جرت هذه البيعة الجماعية التي قام بها المسلمون للنبي ﷺ، في السنة السادسة للهجرة[3]. ولو كانت البيعة أساساً لتشكيل الحكومة النبوية، لكان يجب

---

(١) الفتح: الآية / ١٨.

(٢) سيرة ابن هشام: ج / ٣، ص / ٣٢١ و ٣٣٠.

(٣) تفسير مجمع البيان: ج / ٩، ص / ١١٤.

أن تجري في بداية الهجرة الى المدينة، أو في وقت تشكيل الحكومة.

٢ ـ شارك في هذه البيعة، المسلمون الذين تحركوا مع النبي ﷺ من المدينة فقط والبالغ عددهم ١٤٠٠ أو ١٥٠٠ أو ١٥٢٥ أو ١٦٠٠ رجلاً[١]. ولم يرافق النبي ﷺ في ذلك السفر كثير من المسلمين لعدة أسباب. ألا يجب أن تجري البيعة التي تُعتبر معياراً لشرعية أعمال الحكومة، في ظروف تتوفر فيها إمكانية حضور جميع أو أكثرية أبناء المجتمع؟ وألا تدل بيعة بعض الناس في السفر على أن البيعة، لم تكن لتشكيل حكومة وانتخاب حاكم؟

٣ ـ تدل الظروف السياسية الحادة في زمن البيعة على أن تلك البيعة لها علاقة بأخبار مضايقة قريش، وعلى ضوء الاحتمال الكبير بوقوع حرب، ويعبّر الظرف المكاني والزماني عن هذا الأمر.[٢]

٤ ـ ذُكر نص المعاهدة التي وُقّعت بين المسلمين وبين النبي ﷺ في نصوص كثيرة من كتب التاريخ والحديث، وهو يعبّر عن أن محور وموضوع البيعة كان الثبات أمام العدو وليس انتخاب حاكم أو إبداء الرأي إزاء حكومة النبي ﷺ.

يقول جابر بن عبد الله الأنصاري: (بايعنا على أن لا نفر)[٣].

وأبدى محققو التاريخ والتفسير والحديث، نفس هذا الرأي؛ فالشيخ المفيد مثلاً، وصف تلك البيعة بـ(العهد على الصبر والمقاومة)[٤]، ويقول الطبرسي: (كان محور البيعة هو أن لا يتركوا النبي ﷺ في اية ظروف)[٥].

---

(١) أبو الفتوح الرازي: روض الجنان: ج/ ٥، ص/ ٩٤.
(٢) الشيخ الطوسي: تفسير التبيان، ج/ ٩، ص/ ٣٢٨.
(٣) أبو الفتوح الرازي: روض الجنان، ج/ ٥، ص/ ٩٠.
(٤) الشيخ المفيد: الإرشاد، ص/ ٦٣.
(٥) الطبرسي: أعلام الورى، ص/ ١٠٥.

وكتب القرطبي قائلاً: (بعد أن وصل خبر قتل أهالي مكة لمبعوث النبي ﷺ دعا النبي ﷺ المسلمين إلى البيعة في الحرب)[1].

وعند مراجعة النصوص التاريخية وكتب الحديث، نصل الى النتيجة التالية وهي أن البيعة جرت عشية وقوع نزاع مسلح مع المشركين، وكانت تدور على محور (الاستقامة في الحرب) ولم تُلاحظ (البيعة على الحكم) والولاية والزعامة السياسية، في أي مصدر تأريخي حتى الآن.

وعلى ضوء الشواهد الآنفة، ينتفي احتمال التفسير الأول لبيعة الرضوان، ولم يُطرح ولو كإحتمال من قبل علماء الإسلام من مختلف الفرق.

وإضافة الى ذلك، فقد وقعت أخطاء أخرى من قبل الكاتب المذكور، عند تحليله وتقييمه لبيعة رسول الله ﷺ، وهي:

١ ـ التوشيح

لقد اعتبر إعلان رضا الله في الآية الكريمة: ﴿لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾ بمعنى (التوشيح والمصادقة على مبايعة الناس للنبي ﷺ) وأن الشريعة أظهرت دورها، في حدود التأييد والمصادقة على انتخاب الناس، وإلاّ فإن الانتخاب بصفته حق طبيعي، ينبثق عن إرادة الناس أنفسهم؛ ولكن هذا الاستنتاج صحيح إذا غضضنا الطرف عن الآيات التي سبقت هذه الآية وكذلك الحقائق التاريخية المتعلقة برسول الله ﷺ. والحال أن هذا الاستنتاج لا يمكن القبول به على ضوء الموارد التالية:

---

(١) تفسير القرطبي: ج / ١٧، ص / ٢٧٦.

أ/ هناك آية أخرى أيضاً بشأن بيعة الرضوان:

﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم﴾[1].

يقول أبو الفتوح الرازي: وتقع هذه الآية قبل الآية ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين﴾ ومفادها ليس امضاء وتأييد العمل الواقع، بل ظاهرها التحريض على البيعة والوفاء بها[2].

ب/ تمت بيعة الرضوان بأمر الله وطلب النبي ﷺ:

قال سلمة بن الأكوع: كنا في الحديبية فنادى منادي النبي، ايها الناس هلّموا للبيعة فقد أمر بها روح القدس، فحضرنا عند النبي وكان تحت الشجرة فبايعناه[3].

وتم التصريح في تفاسير مختلفة بأن النبي ﷺ، دعا الناس الى البيعة[4].

ج/ يعبّر لحن آيات سورة الفتح، خاصة قول الله ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾ عن صدور سلوك غير مرض عن بعض المسلمين في واقعة الحديبية، وبعد ذلك أبدى الله رضاه عنهم.

وتبين روايات تاريخية كثيرة أن بعض أصحاب النبي ﷺ اعترضوا على القبول بالصلح في واقعة صلح الحديبية واشكلوا على النبي ﷺ على قبوله بالصلح.

---

(١) الفتح: الآية / ١٠.

(٢) أبو الفتوح الرازي: روض الجنان، ج/ ٥، ص/ ٩٠.

(٣) جلال الدين السيوطي: الباب المنقول في أسباب النزول، (آخر تفسير الجلالين: ص/ ٦٧٩)؛ الميزان: ج/ ١٨، ص/ ٢٩١.

(٤) محمود الزمخشري: الكشاف، ج/ ٤، ص/ ٣٣٩٠، القرطبي: جامع أحكام القرآن، ج/ ١٧، ص/ ٢٧٦؛ تفسير مجمع البيان: ج/ ٩، ص/ ١١٧.

وانتبهوا فيما بعد الى خطئهم وارادوا الاعتذار، وطلبوا من النبي ﷺ أن يستغفر لهم الله وطلبوا الغفران الإلهي فأنزل الله تعالى الآية: ﴿لقد رضى الله عن المؤمنين﴾.

وكيف يمكن على ضوء الشواهد الآنفة، إثبات أن آية بيعة الرضوان هي تأييد لانتخاب الناس كحق فطري لهم، أو أن هذه الآية أيّدت ما انبثق من إرادة الناس؟!

٢ ـ البيعة أم الوكالة ؟

اعتبر هذا الكاتب، (البيعة) و(الانتخاب) يحملان معنى واحد أو اعتبرهما على الأقل متلازمين لا يتجزآن. ولذلك حاول إثبات الانتخاب من خلال وجود البيعة، والحال أنّ البيعة في مفهومها لا تحمل أية دلالة انطباق أو تضمن أو التزام على انتخاب الناس؛ كما أنه لم يكن ثمة تلازم من الناحية العملية بين البيعة وسعى الى وضع ذلك الاستنتاج في إطار البيعة، نذكر فيما يأتي قوله بشأن ماهية الحكم:

إن الحكم هو مجرد مهمة مُعطاة من قبل المواطنين، وماهية الوكالة، هي اتفاق وعقد لا يترتب عليه أي إلزام على الموكل أو الموكلين وبإمكانهم متى شاؤوا إعلان إقالة وكيلهم. ويبدو وجود مشكلات مستعصية في انطباق هذاالمبنى بشأن ماهية الحكم، على البيعة، بغض النظر عن صحتها أو بطلانها؛ مثل:

أولاً البيعة والالتزام

إن التعهد والالتزام هو أول عنصر من عناصر تشكيل البيعة. وفسّر أمين

الإسلام الطبرسي الذي يتميز بدقة خاصة في دراسة المفردات القرآنية، البيعة بأنها ميثاق يجعل الطاعة واجبة[1].

واعتبر المحقق اللغوي، الراغب الأصفهاني، أن مبايعة السلطان هي التزام وتعهد باتباع ما يدعو إليه السلطان[2].

وإضافة الى شهادات علماء اللغة، فقد استعملت البيعة في العرف السياسي للمسلمين بهذا المعنى، يقول ابن خلدون الذي خصص في مقدمته، فصلاً بشأن معنى البيعة:

اعلم ان البيعة عهد وميثاق على الطاعة، فالمبايع لواليه انما يعاهده على تفويض الرأي في الامور اليه ولا ينازعه ويمتثل لاوامره مهما كانت.[3]

فإذا كانت البيعة، معياراً لشرعية الحكومة و فعليتها، فإنه لا يمكن النظر الى ماهية الحكومة على أنها وكالة؛ لعدم اعتبار الوكالة منشأ لأي التزام للموكّل، في حين أن ماهية البيعة مُلزمة.

وإضافة الى هذا، فإن النصوص الدينية تؤكد على أن المُبايع لا يحق له بعد عقد البيعة إلغاء العهد وفكّ عقدة العقد[4].

---

(١) تفسير مجمع البيان: آخر الآية / ٢٥٤ من سورة البقرة.

(٢) يقول: (بايع السلطان إذا تضمن بذل الطاعة له بما رضخ له) (الراغب الأصفهاني: المفردات، ص / ٦٧.

(٣) مقدمة ابن خلدون: ص / ١٤٧.

(٤) لقد كان الإمام علي عليه السلام يرى أن محاربة طلحة والزبير جائزة له، على أساس أن (نكث البيعة) غير جائز، لأن القرآن أمر بالقتل في الآية / ١٢ من سورة التوبة بعد نكث العهد وقال: **﴿وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا إيمان لهم لعلهم ينتهون﴾** (الميزان: ج / ٩، ص / ١٨٢).

وقد ورد في حديث: ان النبي ﷺ لم يكن يقبل من الذين يطلبون إقامة البيعة.[1]

قال الإمام علي عليه السلام: (فاذا بايعوا فلا خيار لهم، وان على الامام الاستقامة، وعلى الرعية التسليم)[2].

وخاطب الإمام علي عليه السلام، طلحة والزبير اللذين نكثا البيعة، وقال:

فان كنتما بايعتماني طائعين فارجعا وتوبا الى الله من قريب...[3]

وقال الإمام علي عليه السلام لمعاوية: (انه بايعني الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن لشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد)[4].

وروي عنه عليه السلام: (وأما حقّي عليكم فالوفاء بالبيعة)[5].

ثانياً البيعة والطاعة

والعنصر الأساسي الآخر الذي أخذ في مفهوم البيعة هو (الاتباع والطاعة)[6]. وحسب تعبير شيخ الطائفة: (انّ البيعة هي عهد على سماع الكلام والطاعة)[7].

---

(١) السنن الكبرى: ج / ٤، ص / ٤٣٠.
(٢) الشيخ المفيد: الإرشاد، ص / ١٣٠ .
(٣) نهج البلاغة: الرسالة / ٥٤.
(٤) نهج البلاغة: الرسالة / ٦.
(٥) نفس المصدر: خ / ٣٤.
(٦) ابن منظور: لسان العرب، ج / ٨، ص / ٢٦ .
(٧) الشيخ الطوسي: التبيان، ج / ٩، ص / ٣١٩.

ولا ينسجم هذا العنصر مع الوكالة؛ لأن قوام الوكالة بأن يكون للملوك ملكية أو حق التصرف ويجعل الوكيل محله للقيام بعمله نيابة عنه . أما في البيعة، فإن المُبايع يتعهد بالاتباع. ومن هنا فإن مبايعة المواطنين للحاكم، تقع في النقطة المقابلة للوكالة من قبل المواطنين؛ لأن الحق في الوكالة يكون أصالة للموكل ويتّبع الوكيل إرادته على أساس عقد الوكالة، بينما يتعهد الناس المبايعون في البيعة بعقد البيعة بالتبعية للحاكم (وان لم تكن هذه البيعة تبعية مطلقة ومن دون ضابطة)[1].

إذن يمكن اعتبار البيعة تنطبق على الوكالة في حالة كون مفاد عقد البيعة، نيابة الحاكممن قبل الناس والتزام الحاكم بما يريده الناس واتباع الحاكم لأوامر الناس، وبالتالي، يقوم الحاكم بدور الوكيل، والحال أن البيعة هي تبعية الناس.

كتب العلامة الطباطبائي، في تفسير البيعة قائلاً: ان البيعة هي نوع من الميثاق على الاتباع..... وتُسمّى المصافحة خلال هذا الميثاق، (البيعة والمبايعة) وهي تعني في الحقيقة ان المبايع يمد يده للحاكم ليعمل بها باي شكل اراد.[2]

ومن هنا، فإن البيعة لا تستلزم تفويض وإعطاء الولاية لآخر، بل هي مجرد قبول طاعته وولايته. ولذلك فإن الوكالة من قبل المواطنين، إذا اعتبرت الحكومة الشرعية والمثالية الوحيدة، فإن البيعة لا يمكن أن يُنظر إليها على أنها عقد يُوجِد هذا الارتباط؛ ولم يكن للحكومات التي تسلمت السلطة بالبيعة طابع وكالة بالضرورة.

---

(١) عُرّف عقد الوكالة كما يلي: (الوكالة استنابة في التصرف في أمر من الأمور في حال حياته) راجع: محمد كاظم الطباطبائي: ملحقات العروة الوثقى، ج / ٢، ص / ١١٩.

(٢) الميزان: ج / ١٨، ص / ٢٧٤.

ثالثاً البيعة والانتخاب

يمكن أن تتم البيعة لأشخاص جرى تعيينهم أو على أمور لها حكم معيّن سابقاً، كما يمكن أن تتم لشخص منتخب أو على موضوع انتخابي، وفي الحالة الأولى لا تغيّر البيعة من حكم المسألة؛ لأن الموقع الشرعي والقانوني للشخص أو الشيء، مشخص قبل البيعة؛ فمثلاً بايع رسول الله ﷺ، النساء المسلمات، على بعض الموارد، قال الله تعالى:

﴿يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنين ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله إن الله غفور رحيم﴾[1].

ولا شك أن حرمة السرقة وقتل الولد، لا تتعلق بعقد ميثاق مع النبي ﷺ (البيعة) ولهذه الأمور حكم مسلّم للجميع من دون تعهد البيعة، ويجب أن لا يرى شخص جواز هذه الأمور له قبل البيعة؛ كما أن حرمة الزنا والسرقة لا تختص بالنساء اللواتي اشتركن في مبايعة النبي ﷺ، ولكن الاتفاق والميثاق الاجتماعي يمكن أن يردع كثيراً من الناس عن المخالفة عند التنفيذ، مثلما أن الإيمان القلبي يمكن أن يكون له دور رادع وضامن للتنفيذ بصفته عاملاً باطنياً، ويعتبر هذا التأثير أوضح وضمان للتحقق القانون خاصة في المجتمعات التي ترى لرعاية العهد اعتباراً[2].

---

(١) الممتحنة: الآية / ١٢.

(٢) الميزان: ج / ٩، ص / ١٨٤.

وعلى هذا الأساس، أخذ من النساء البيعة في صدر الإسلام، حيث لم تترسخ روح التقوى في نفوس جميع المسلمين، للحيلولة دون انهيار نظام الشرع في المجتمع أو إهماله[1].

إن قيمة واعتبار العهد في مفهومه السياسي بالنسبة للناس أدى الى أن يحافظ أداء القَسَم على ماكنته في الأنظمة السياسية؛ فمثلاً يدلي نواب المجلس ورئيس الجمهورية والقضاة، القَسَم في بداية مسؤوليتهم ويتضمن القَسَم الدفاع عن العدالة واجتناب الاستبداد. والحال أن التعهد الديني والوجدان الأخلاقي، يلزم كل شخص بمراعاة هذه النكات، وإن لم يقسم.

إن البيعة تكون تارة الى جوار (الحلف) ويكون لها طابع التأكيد. ومن هنا تنسجم البيعة مع كلا الطريقين (تعيين) أو (انتخاب) الحاكم ولا تختص بفرضية الانتخاب. ولذلك فإن إثبات أن حكم النبي ﷺ جاء بالانتخاب بدليل مبايعة المسلمين للنبي ﷺ، ليس له تبرير منطقي، وهو في الحقيقة دليل أعمّ من المدّعى.

رابعاً البيعة والولاية

مثلما إن البيعة، من حيث الزامية أو اختيارية المورد، هي أعم وتشملهما كلاهما، فإنها من حيث الموضوع، لا تختص بالولاية والحكومة. ولذلك فإن البيعة على الحرب والهجرة ودفع الزكاة كانت موجودة في صدر الإسلام مثلما أنّ البيعة على الخلافة والحكومة، لها سابقة في التاريخ.

---

(١) الشيخ الطوسي: تفسير البيان، ج / ٩، ص / ٥٨٧.

ولو خصصنا دراستنا لحياة رسول الله ﷺ والبيعات التي جرت له، فإن بالإمكان القول أن البيعة على الولاية والحكم لم تتحقق أساساً في حياته السياسية، ولم يبايع المسلمون، النبي ﷺ، في هذا الصدد أبداً، أو أنه لا يتوفر على الأقل دليل لإثبات هذا الادعاء؛ لأن مبايعة رسول الله ﷺ وردت في سورتين في القرآن، أحدهما في سورة الفتح وتتعلق ببيعة الرضوان، وكما أوضحنا فإنها بيعة على الاستقامة في الحرب ضد المشركين، والأخرى في سورة الممتحنة والتي ذكرت البيعة مع النساء المسلمات، ولا يُلاحظ في أي منهما، كلام بشأن الحكومة.

وإضافة الى ذلك، فإننا لم نجد في التاريخ والحديث دليلاً على وقوع البيعة للنبي ﷺ على الحكم[1].

وذكر النسائي (وهو محدث كبير في القرن الثالث للهجرة) والذي خصص جزءً من كتابه المعروف (السنن الكبرى) لـ(كتاب البيعة) وسعى لجمع الأحاديث المتعلقة بمبايعة النبي ﷺ، حوالي خمسين حديثاً بشأن البيعات التي جرت للنبي ﷺ. وتبيّن هذه الأحاديث أن محور بيعات رسول الله ﷺ مع المسلمين، كانت جملة أمور. قال عبادة بن صامت: بايعنا رسول الله على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره وأن لا تنازع الأمر أهله وأن نقوم بالحق حيث كنا لا نخاف في الله لومة لائم[2].

---

(١) ذكر مؤلف كتاب (دراسات في ولاية الفقيه) شاهداً تاريخياً واحداً فقط للبيعة على الحكم في عصر النبي ﷺ؛ ولكن دلالة هذه الرواية التاريخية، هي موضع شك. ولا يمكنها أبداً أن تثبت وجود البيعة على الحكم في عصر النبي ﷺ. (راجع: حسين علي منتظري: دراسات في ولاية الفقيه: ج / ١، ص / ٥١٦، نقلاً عن سيرة ابن هشام، ج / ٢، ص / ٦٦).

(٢) الحديث / ٧٧٧٠ حتى ٧٧٧٤.

وقال علاقة بن جرير: بايعت رسول الله على النصح لكل مسلم[١].

وقال جابر بن عبد الله: إنما بايعناه على أن لا نفر[٢].

وقال جرير بن عبد الله: بايعت النبي ﷺ على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة[٣].

وقال النبي ﷺ: ابايعه على الجهاد[٤].

وقال عوف بن مالك: على أن تعبدوا الله لا تشركوا به شيئاً والصلوات الخمس[٥].

عبادة بن صامت: تبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا أولادكم ولا تأتوا ببهتان تفتريه بين أيديكم ولا تعصوني في معروف[٦].

جرير: بايعت رسول الله على فراق المشرك[٧].

والنتيجة هي أن بيعة المسلمين للنبي ﷺ رغم أنها أمر قطعي ولكن بما أن البيعة لا تختص بالحكومة فإن مجرد البيعة لا يمكن اعتبارها دليلاً لإثبات أن ولاية وحكومة رسول الله ﷺ نابعة من بيعة المسلمين، لأن الدليل أعم من المدّعى.

---

(١) الحديث / ٧٧٧٧.

(٢) الحديث / ٧٧٧٩.

(٣) الحديث / ٧٧٨١.

(٤) الحديث / ٧٧٨٢.

(٥) الحديث / ٧٧٨٣.

(٦) الحديث / ٧٧٨٤ و ٧٧٨٥.

(٧) الحديث / ٢٧٩٨ حتى ٢٨٠١.

خامساً البيعة والأكثرية

من أجل أن تكون البيعة ممكنة الانطباق، على نظرية (الوكالة من قبل المواطنين) أو الأشكال الأخرى لسيادة الشعب من قبيل العقد الاجتماعي لروسو فلابدّ أن يكون عامة المواطنين أو أكثريتهم طرفاً في الميثاق وطرفه الآخر حاكم المجتمع؛ لأن مشاركة أكثرية الناس في هذا الميثاق شرط بنظر المؤيدين لهذه النظرية لشرعية الحكم، وإلّا فإن العهد بين الأقلية وبين شخص ما لتولي الحكم، لا يمكن أن يكون مصدراً لممارسته الحكم على الأكثرية.

بيد أن هكذا عهد يعطي الشرعية، لم يحصل في الحكومة النبوية؛ لأنه حتى لو اعتبرنا بيعة الرضوان تتعلق بالحكم ـ كما ظن هذا المُنظّر ـ، فإن عدد المشاركين فيها لم يبلغ ألفي شخص، بينما كان عدد المسلمين في السنة السادسة للهجرة كان يفوق هذا العدد بأضعاف.

ولو اعتبرنا على سبيل الفرض البيعات الانفرادية الأخرى، بيعة على الحكم، فإنها تثبت بيعة طائفة من سكان جزيرة العرب فقط ـ أي المسلمين ـ ولم يكن للسكان الآخرين، مثل أهل الكتاب والمشركين، الذين كانوا يشكّلون أكثرية المجتمع[1]، حضوراً في تلك البيعة، فكيف كان يلزم رسول الله ﷺ، أهل الكتاب باعتناق الإسلام أو دفع الجزية؟![2].

---

(١) يمكن تخمين المسلمين الى الكفار والمشركين بشواهد مختلفة؛ فمثلاً كان عدد الجيش الإسلامي في السنة الخامسة للهجرة (قبل بيعة الرضوان بسنة واحدة) حين وقعت معركة الأحزاب ثلاثة آلاف شخص وعدد جيش الكفار ٢٤ ألف شخص؛ أي أن المسلمين كانوا يشكلون ثمن أفراد المجتمع.

(٢) راجع: السيد كاظم الحائري: مقالة (مغزى البيعة مع المعصومين)، مجلة رسالة الثقلين، العدد ١٢.

تعبّر الأدلّة والشواهد الآنفة على أن البيعة يجب أن لا تُعتبر مصدراً لإقامة حكومة النبي ﷺ؛ كما أنه لا يمكن استناداً إليها، تصوّر نشوء حق حكم النبي ﷺ من انتخاب الناس.

وإضافة الى ذلك هناك آيات قرآنية كثيرة تشير الى حق رسول الله ﷺ في الولاية، وهي ولاية لم تُشترط بالبيعة؛ كقول الله تعالى:

﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾[1].

وفي هذه الآية، تلازم بين حكم النبي ﷺ وبين سلب الاختيار من أبناء المجتمع ولا مجال لاختيار الآخرين عند مجيء الحكم النبوي، وهو تفسير واضح وصريح للولاية. إذن فالمسلمون مكلفون وفقاً لأمر الله بتقديم رأي النبي ﷺ على ما يريدونه في أمورهم. ومن هنا فإن طرح احتمال أن المسلمين كان مسموح لهم بتعيين شخص آخر حاكماً لهم، وافتراض أن بإمكانهم بعد انتخاب النبي ﷺ حاكماً، التدخل في ولايته وإقالته (نظرية الوكالة) وكذلك القول بأن مَن لا يشترك في البيعة يكون خارجاً عن شمول الولاية النبوية، وبالتالي، طرح احتمال أن دائرة هداية النبي ﷺ وولايته، مختصة بالأحكام الإلهية ولا تشمل أمور الناس (أمرهم)، لا ينسجم أيّ منها مع الآية الآنفة.

وفي آية أخرى، ذكر الله تعالى، الولاية الإلهية للنبي ﷺ وقال:

---

(١) الأحزاب: الآية / ٣٦.

﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾[1].

وتبين هذه الآية أيضاً، الولاية الإلهية للنبي ﷺ؛ لأن البيعة لو كانت بمعنى عقد اجتماعي، يكون مصدراً لحصول ولاية النبي ﷺ، فعند ذلك لن تكون ولايته أكثر من وكالة، وهل يمكن القول أن الوكيل أولى بالموكل من نفسه؟! إن بإمكان الموكّل عزل وكيله متى أراد.

وعليه فإن أولوية النبي بالمؤمنين بالشكل الذي رُسِم في القرآن الكريم، لا يمكن أن تكون منبثقة من وكالة الناس وانتخابهم.

ولتوضيح ذلك نقول: أشرنا سابقاً الى أن قضية التعيين والانتخاب، يمكن دراساتها في قسمين، حضور الإمام المعصوم وغيبته، وفي القسم الأول، يأتي دور الأئمة المعصومين عليهم السلام بعد عصر رسول الله ﷺ حيث يعتقد الشيعة أن ولايتهم تستند الى التعيين. ونظراً الى طرح هذه القضية بصورة مفصّلة في الكتب الكلامية، فإننا لا نتطرق إليها ونقوم بدراسة موضوع التعيين أو الانتخاب في عصر الغيبة.

التعيين في عصر الغيبة

يعتقد الشيعة بغيبة الإمام المعصوم الثاني عشر، وفي هذا الصدد يرد باستمرار السؤال التالي: ما هو مصير قيادة المجتمع في حالة عدم إمكانية الاتصال بالقائد المعصوم المنصوص عليه؟

---

(١) نفس السورة: الآية/ ٦.

هل تتعطل القيادة في عصر الغيبة وتتوقف كافة شؤونها وصلاحيتها في هذا العصر؟ أم أنّ على الشيعة القبول بأية حكومة تتسلم السلطة وتسليمها جميع صلاحيات القيادة واعتبار كافة الحكومات حكومات شرعية؟ أم أن أشخاصاً معيّنين يتولون المسؤوليات الاجتماعية ويعملون من أجل سد حاجات المجتمع من دون تعطيل وتوقف؟

إن الفرضية الأولى والثانية ليس لهما من يؤيدهما من بين مفكري وعلماء المذهب، وليس بالإمكان العثور على فقيه أو متكلم شيعي يؤيد تعطيل الحكم أو يرى جميع الحكومات في عصر الغيبة، حكومات شرعية. وهناك بالطبع افراد تبنّوا وجهات النظر هذه بسبب الانحراف الفكري أو التلقين النفعي للقوى الطاغوتية؛ ولكن لا يُلاحظ أثر لهذه التيارات السياسية في بحوث علماء الشيعة والنصوص العلمية، بل إنهم تصدّوا لهذه التيارات وسعوا الى تصحيحها. قال الإمام الخميني في هذا الصدد:

كان هناك طائفة تقول: كل حكومة تُقام في عصر الغيبة، هي حكومة باطلة، ومخالفة للإسلام .. إن معنى قول مَن يقول: لا حاجة الى الحكومة، هو الدعوة الى الفوضى. إن البلد الذي يفتقد الى الحكم سنة واحدة ولا يوجد فيه نظام، ينتشر فيه الفساد حتى يغمره. وهكذا شخص أما أن يحمل نوايا سيئة أو لديه هدف سياسي أو أنه إنسان لا يفهم[١].

لقد ذكر فقهاء الشيعة في أبواب الفقه المختلفة، مسؤوليات الحاكم الإسلامي وصلاحياته وأكدوا على ضرورة الرجوع الى الحكام الأكفّاء لحل المعضلات الاجتماعية وإجراء الأحكام القضائية والسياسية، هذا من جهة، ومن

---

(١) صحيفة نور: ج/ ١٩، ص/ ١٩٧.

جهة أُخرى، صرّحوا بالابتعاد عن حكام الجور وعدم التعاون معهم ـ إلاّ في الظروف الاستثنائية، من قبيل الاضطرار والتقية ـ لا شك أن هاتين المسألتين تعتبران من مسلّمات فقه الشية ولا يشك فها أيّ من الفقهاء.

كما أن النصوص الفقهية للشيعة تبيّن أنّ الفقاهة والعدالة هما من الشروط اللازم توفرها لدى الحاكم الإسلامي، ومَن يفتقد الى هذين الشرطين، لا تتوفر لديه صلاحية قيادة المجتمع ويكون تدخله في شؤون القيادة، غير شرعي.

وبعد القبول بالمسائل الآنفة، فإن ما هو مطروح حالياً هو ما هو منشأ حكومة الفقيه العادل والكفوء؟ هل أن هذا المنصب يكون له اعتبار بـ(التعيين الإلهي) والجعل الشرعي أم أنه يستمد اعتباره وشرعيته من تصويت وانتخاب الناس؟

رجّح بعض الفقهاء المعاصرين، الاحتمال الثاني؛ ولكنهم صرّحوا أن وجهة النظر هذه ليست لها سابقة في فقه الشيعة. ولم ير أي من فقهاء أو متكلمي المذهب أن شرعية تدخل الفقيه في الشؤون الحكومية والقضائية مرهونة بانتخاب الناس، ولم يولوا هذه النظرية اهتماماً حتى في حدود الاحتمال. يقول الشيخ المنتظري: من الواضح ان مباحث العلماء في تأليفاتهم تبين ان (التعيين) كان متعيناً وهو الطريق الوحيد. وليس لديهم اهتمام بالانتخاب من قبل الناس وهم يرون ان الفقهاء معيّنون من قبل الائمة عليهم السلام على شكل تعيين عام.[1]

وقال أيضاً: ان ظاهر رأي علماء الامامية الذين تناولوا مسألة الامامة هو ان الامامة لا تتحقق من دون نص وان كنا نرى ان الاقوى هو انعقاد الامامة.

---

(١) حسين علي المنتظري: دراسات في ولاية الفقيه: ج/ ١، ص/ ٤٠٨.

بالمعنى الاعم (المعصوم وغير المعصوم) عن طريق الانتخاب.[1]

ويقوى هذا الظاهر من خلال التتبع في كلمات الفقهاء السابقين؛ لاقتران ولاية الفقيه دائماً بمصطلحات من قبيل: التعيين والنيابة، في مباحثهم ولا تُشاهد أبسط إشارة الى أي مبنى آخر.

وقد بيّنا بالتفصيل هذه المسألة في فصل دراسة صلاحيات الحكومة الإسلامية، تحت عنوان (مسيرة النيابة العامة في الفقه) وطُرحت فكرة الانتخاب في كلمات بعض الفقهاء في القرن الأخير؛ فمثلاً، قام آية الله النائيني، وهو من رواد حركة المشروطة، بتحليل شرعية الانتخاب في إدارة المجتمع، وذلك في كتابه الموسوم (تنبيه الأمة وتنزيه الملة)؛ إلاّ أن بحوثه تدل على أن الاستناد الى الانتخابات الشعبية بنظر النائيني لا تُعتبر أساساً لشرعية النظام؛ لأنه كان يريد طرح تبرير لشرعية تشكيل مجلس الشورى الوطني في المشروطة. ولذلك سعى من خلال التمسك بشواهد من قبيل استطلاع رسول الله ﷺ لآراء أصحابه، الى إقناع سلطان المشروطة بالقبول بهذا الأسلوب وتقليل الظلم والتعدي. وقد صرّح بنفسه بأن ما ذكره كمشروع لإدارة البلاد، يتعلق بظروف تفتقد الى أرضية حاكمية ولاية الفقيه. ومن هنا بادر الى تقديم مشروع بغية تقليل مفاسد السلطة، على ضوء عدم إمكانية إقامة الحكومة المطلوبة. وقسّم النائيني الحكومة الى (سلطنة استبدادية) و(الولاية المقيدة في إقامة المصالح النوعية) وكتب يقول: في عصر الغيبة هذا حيث لا تتمكن الامة من الوصول الى المعصومين والقيام بالولاية ونيابة النواب العامين في اقامة الوظائف المذكورة هي (مغصوب) وانتزاعها غير ممكن، فهل ان ارجاعها من النحو الاول وهو ظلم كثير وغصب في غصب الى

---

(١) نفس المصدر: ص/ ٤٦٠ و ٥٣١.

النحو الثاني وتحديد الاستيلاء الجوري بالقدر الممكن واجب، ام ان المغصوبية توجب سقوط هذا التكليف؟.[1]

لقد تم تأليف كتابه (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) لإثبات الفرض الأول وإبطال الفرض الثاني، وهذه العبارة تدل على أنه:

١ ـ يرى أن الولاية والحكومة في عصر الغيبة هي للفقهاء (النواب العامّون).

٢ ـ تقوم هذه الولاية على النيابة العامة للفقهاء (اعتبر في موضع آخر من هذا الكتاب، النيابة العامة من الأمور المؤكدة لمذهب الإمامية)[2].

٣ ـ يرى أن سلطنة حكام عصره، مغتصبة.

٤ ـ يرى أن اقصاء الغاصبين من السلطة وتسلّم الحكم من قبل الفقهاء، غير ممكن في تلك الظروف.

٥ ـ حكم بوجوب المشروطية، لأنه كان يرى وجوب تحديد استيلاء حكام الجور وتقليل مفاسد حكومتهم.

وعلى هذا الأساس، لا يمكن اعتبار رأيه بشأن الحكومة الانتخابية، في الظروف الخاصة آنئذ، رأياً يختلف عن آراء بقية الفقهاء وعدول عن مبنى التعيين.

وآية الله السيد محمد باقر الصدر، مفكر آخر يعتبر أحياناً مؤيداً للحكومة الانتخابية على مبنى الحاكمية الوطنية؛ بمعنى أن ولاية الفقيه بنظره، لا تستند الى

---

(١) محمد حسين النائيني: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص / ٤١.

(٢) نفس المصدر: ص / ٤٦.

التعيين، بل تقوم على انتخاب الناس، والحال أنه يرى أن الانتخاب نافذة في إطار مسؤول السلطة التنفيذية وأعضاء السلطة التشريعية فقط، ويرى أن الناس أصحاب حق في انتخاب رئيس الجمهورية ونواب المجلس[1]، أما فيما يتعلق بالقيادة التي هي أهم من السلطات الثلاث والتي عبّر عنها بـ(المرجعية الرشيدة)، فإنه يعتقد أن المرجع هو النائب العام للإمام ﷺ من قبل الشارع المقدس ويتولى الأمور التالية:

١ ـ يقع الفقيه الجامع للشرائط، على رأس الحكم ويتولى قيادة القوات المسلحة.

٢ ـ يتولى تأييد صلاحية المرشحين لرئاسة الجمهورية.

٣ ـ يعلن رأي الشريعة الإسلامية في الموارد المختلفة.

٤ ـ ينفّذ قرارات مجلس الشورى التي تصدر في إطار منطقة الفراغ.

٥ ـ يتولى رئاسة السلطة القضائية للبت بالمخالفات الإدارية وشكاوى الناس[2].

ويضيف: ان القائد اما ان يتم اختيار، بصورة طبيعية وعلى اساس الطريقة التي كانت متعارفة طيلة تاريخ الشيعة ويقوم المفكرون الاسلاميون والمجتهدين بتأييد أهليته، ام انه اذا تعدد الاشخاص الذين تتوفر فيهم الشروط، يتم تعيين شخص باستطلاع رأي الناس.[3]

---

(١) الشهيد السيد محمد باقر الصدر: لمحة فقهية تمهيدية: ص/ ٢٣.

(٢) نفس المصدر: ص/ ٢٥.

(٣) نفس المصدر: ص/ ٢٩.

ويرى الشهيد الصدر، أن النيابة العامة للفقيه العادل تستند الى الحديث التالي للإمام صاحب الزمان ﷺ: (فإنهم حجتي عليكم) .

وعلى أي حال، فإن مجموع بحوث هذا المفكر الإسلامي مثل قاطبة فقهاء السلف، تقوم على نيابة الفقيه بأمر الإمام المعصوم، ﷺ، وهي نيابة يعتبرها مستندة الى بعض الروايات التي يثق بها. وقد قام بتحليل شرعية بعض المناصب الحكومية مثل رئاسة الجمهورية على مبنى الحاكمية الوطنية؛ ولكن اعتبار القيادة برأيه يتعلق بجعل المعصوم، الذي جعل الفقهاء حجته على الناس.

والنتيجة هي أن آية الله ميرزا حسين النائيني وآية الله الشهيد الصدر، اعتبرا مثلما اعتبر بقية الفقهاء السابقين، ولاية الفقيه مستندة الى التعيين العام، وعلى شكل نيابة للإمام ورغم أنهما بحثا في تقييد أو إطلاق هذه النيابة إلاّ أنهما لم يبديا شكاً في أصل تعيين الفقيه من قبل الأئمة المعصومين عليهم السلام ولم يعتبراه أبداً واقعاً في طول حاكمية الناس ومترتباً عليها، خلافاً لاستنتاج بعض الكتّاب. ومن هنا يجب اعتبار هذين الفقيهين وهما من فقهاء العصر الأخير، ممن يعتقد بالتعيين الإلهي.

في إطار الدليل

يبدأ الاستدلال على التعيين أو الانتخاب في دائرة الفكر الإسلامي، من مبادىء مشتركة، وأهم مبدأ يحظى بقبول أصحاب الرأيين هو أن الولاية هي لله بالأصالة وبالنتيجة فإن كل ولاية من قبل أي إنسان تكون لها شرعية بإذن الله فقط. ويُجمع كافة المفكرين الذين طرحوا مسالة الانتخاب في هذا الباب

واعتبروه حقاً للناس ـ سواء مَن ذكر الانتخاب بشكل جزئي ومؤقت أو مَن اعتبره أساساً لشرعية الحكم ـ على هذا المبدأ التوحيدي.

وفي هذا الصدد يقول آية الله الشهيد الصدر:

ان الله سبحانه هو مصدر جميع السلطات والحكم له ولا ولاية لأي شخص على آخر بالاصالة.[1]

وصرّح آية الله النائيني بأنّ حقيقة السلطة هي عبارة عن الولاية على حفظ النظام، وبمثابة حراسة للقطيع، ولذلك فهي موقوفة للمالك الحقيقي والولي بالأصالة ومُعطي الولاية[2].

كما أن هذا المبدء مقبول من قبل بعض الذين اهتموا بالرأي المؤيد للانتخاب إذ قالوا:

ان الولاية في التكوين والتشريع هي من الله ويحكم العقل بوجوب طاعته وحرمة مخالفته ولا يشاركه اي انسان في هذه الولاية، الاّ ان يفوّض الله مرتبة من ولايته التشريعية لشخص.[3]

والنتيجة المنطقية لهذا المبنى هي عدم اعتبار الانتخاب، مصدراً مستقلاً للشرعية وتوقف اعتباره على التنفيذ والتصحيح من قبل الله الحكيم (الولي المطلق).

إذن فاختلاف الرأيين هو في الإجابة على السؤال التالي: هل هناك دليل

---

(١) السيد محمد باقر الصدر: لمحة فقهية تمهيدية، ص / ٢٠ و ٣٢.

(٢) محمد حسين النائيني: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص / ٤٣.

(٣) حسين علي المنتظري: دراسات في ولاية الفقيه: ج / ١، ص / ٣٥.

على صحة الانتخاب ورد في الشرع؟

ومن الطبيعي أن الذي يعتقد بالانتخاب، ملزم بإقامة الدليل للخصم؛ أمّا مَن يرى الشرعية مرهونة بالتعيين، فهو لا يحتاج الى تقديم دليل آخر، لإثبات مدّعاه ويصل الى ما ينشده على أساس القاعدة المقبولة.

وللتوضيح نقول: إن الرأي الذي يعتقد بالتعيين، يستفيد من المبادىء التالية:

١ ـ من الضروري وجود حكومة لائقة.

٢ ـ لا يمكن أن لا يعتني الشارع بقضية الحكم وهي قضية مهمة.

ويصل الى اكتشاف (التعيين الشرعي)؛ وإن لم نجد دليلاً على التعيين في مقام الإثبات؛ أما الرأي الذي يعتقد بالانتخاب فإنه يقبل المقدمتين الآنفتين ويدّعي وجود أدلة على صحة الانتخاب، في حالة فقدان التعيين. ويقبل في نفس الوقت أن تلكما المقدمتين تكفيان لاكتشاف التعيين الشرعي، إذا لم يتم إثبات صحة الانتخاب. يقول الشيخ المنتظري:

اذا صح ما قاله الفقهاء بشأن تعيّن التعيين من المبادي العالية (الله، النبي والائمة) وقالوا بانحصار شرعية الحكم بذلك، فانه بما ان وجود الحكومة الصالحة، ضروري ولا يجوز اهمال الشرع المقدس له في اي عصر، فانه يكشف عن التعيين الالهي، وان عُثر على دليل على التعيين في مقام الاثبات واقامة الدليل، او تتم مناقشة ما ذُكر بوصفه دليلاً؛ ولكن يمكن المناقشة في هذا المبنى، لانه توجد ادلة كثيرة على صحة الانتخاب من قبل الناس.[١]

---

(١) حسين علي المنتظري: دراسات في ولاية الفقيه، ج / ١، ص / ٤٠٩.

ويتضح من الكلام الآنف أن الانتخاب من حيث الاستدلال يحتاج الى مؤونة أكثر، في حين أن معافون من إقامة دليل أكثر بعد هاتيم المقدمتين اللتين تحظيان بقبول الطرف المقابل أيضاً.

ولابد لمن يتبنى الانتخاب له من إثبات شرعية الانتخاب. وبعبارة أخرى فإن من الممكن اكتشاف التعيين بهاتين المقدمتين المشتركتين، حتى لو لم يتوفر دليل إثباتي له؛ أمّا بالنسبة للانتخاب فإن طريق الاكتشاف مسدود وتنحصر شرعيته بإثبات التأييد الشرعي للانتخاب، وإذ أصبح هذه الطريق الإثباتي موضع خلاف، ثبت الرأي المقابل (التعيين) بالضرورة.

إن الالتفات الى هذه المسألة، يبين موقع الرأي والاستدلالات ذات الصلة به من ناحية، ويوضح من ناحية أخرى سبب اعتبار التعيين ضرورياً بنظر بعض علماءالفقه في بحوثهم الاستدلالية، من دون طرح فرضية الانتخاب. إن هؤلاء لم يولوا أهمية حتى للاختلافات التي قد توجد في الأدلة الإثباتية للتعيين واعتبروا أنفسهم في غنى عن بعض الروايات مثل مقبولة عمر بن حنظلة في حقانية تعيين الفقيه.

يقول آية الله البروجردي، بعد توضيحه لأصل ضرورة الحكومة واهتمام الشريعة بها، وطرحه لزعامة رسول الله ﷺ لإقامة النظام الاجتماعي: لم يتمكن الشيعة في عصر الائمة عليهم السلام من الاستفادة من القيادة السياسية ـ الاجتماعية لائمتهم المعصومين عليهم السلام.[1]

إن هذا الاستدلال الذي طرحه المتبنّون لوجهة نظر التعيين، يمكن أن يقبل

---

(١) حسين على المنتظري: البدر الزاهر (تقريرا درس آية الله البروجردي)، ص/ ٥٢.

التشكيك في حالة التمكن من إثبات: (أن زعامة وقيادة المجتمع في عصر الغيبة، أُوكلت الى انتخاب الناس)[1]، وقد اعتبر التعيين ثابتاً، من دون الاعتناء بـذلك الاحتمال لعدم وجود دليل لدى عامة فقهاء الشيعة لأثبات هذه القضية؛ كـما أن التعيين يتحقق إذا لم يمكن إثبات أن تعيين القائد من قبل الأئمة عليهم السـلام أوكل الى انتخاب الناس.

التعيين أو الانتخاب في منظار العقل

قبل دراسة الأدلة النقلية والغور في النصوص الدينية، يجب القيام بتحليل حكم العقل في هذا الصدد؛ لأنه إذا كان للعقل حكم واضح في المسألة وحكم على مبنى التعيين أو الانتخاب بالشرعية، فلا يوجد شك في حكمه الشرعي؛ لأن كلا المذهبين يعتقدان أن حكم العقل، يحظى بتأييد الشرع (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع).

---

(١) حسين على المنتظري: دراسات في ولاية الفقيه: ج / ١، ص / ٤٦٠.

الانتخاب والبرهان العقلي

الاستدلال الأول

تم تقرير الدليل العقلي على شرعية الانتخاب، على أساس المقدمات التالية:

١ ـ إن الفوضى مذمومة في المجتمع، ويجب إقامة نظام حفظاً لمصالح المجتمع وسد احتياجات الناس.

٢ ـ إن تحقّق نظام كهذا، هو أمر ممكن في ظل وجود حكومة كفوءة وقوية.

٣ ـ إن إقامة حكومة كفوءة وعادلة، يتطلب تعاون الناس وطاعتهم.

وهذه المقدمات الثلاث، واضحة عقلاً، وتحظى بتأييد الشرع على أساس قانون الملازمة. والآن يجب أن نضيف أن هكذا حكومة تقام إما بالتعيين الالهي أو بالتسلط على الشعب أو بالانتخاب من قبل الناس. ولا نقاش في شرعية الحكم على الفرض الأول؛ لأن التعيين مقدّم على الانتخاب؛ ولكن لا يوجد دليل على تحقق هذا الفرض في عصر الغيبة. والفرض الثاني هو ظلم الناس ويعتبره العقل قبيحاً؛ لأنه يتنافى مع سلطنة الناس على أموالهم وأنفسهم. كما أن العقل لا يأمر بطاعة هذه الحكومة. ومن هنا يأتي دور الفرض الثالث (الانتخاب) في عصر

الغيبة. إذن يجب إقامة الحكم على أساس انتخاب الناس[1].

ويواجه هذا الاستدلال مشكلة من أبعاد مختلفة، وهي:

١ ـ إن هذا الاستدلال العقلي، عقيم لأنه يستلزم الدور.

ونقول في توضيح ذلك تم القول هنا أن الطريق يُفتح للانتخاب إذا بطل التعيين؛ وبما أنهم قبلوا مسبقاً أن إثبات التعين،لا يحتاج الى دليل لفظي، فإنه لا يمكن اعتبار التعيين منتفياً إذا لم يتوفر الدليل الإثباتي للتعيين؛ لأنه يحصل اكتشاف للتعيين في حالة عدم إثبات شرعية الانتخاب. إذن يجب اعتبار الفرض الأول مرفوضاً للوصول الى الفرض الثالث، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن اعتبار الفرض الأول مرفوضاً، يتوقف على إثبات الفرض الثالث مسبقاً، لأن إبطال الفرض الأول يتم في حالة إثبات شرعية الانتخاب وقد ذُكر سابقاً أن التعيين يتم إثباته في حالة عدم إثبات الانتخاب. وعليه فنحن نحتاج الى إثبات الفرض الثالث لإبطال الفرض الأول، كما أن إثبات الفرض الثالث يتوقف على إبطال الفرض الأول.

٢ ـ يتوقف هذا الاستدلال على إبطال الفرض الثاني أيضاً؛ أي أنه يجب إثبات أن (كل حكم لا يستند الى التعيين أو الانتخاب من قبل الناس، هو حكم ظالم)؛ لأن الناس مسلّطون على أنفسهم وأموالهم؛ إلاّ أنّ إثبات هذه المقدمة يواجه بعض المصاعب، وهي:

أ/ إن تسلط الناس على أنفسهم وأموالهم، إذا كان مبنى لهذا النمط من الاستدلالات فإن هذا المبنى بدلاً من أن يكون مستنداً الى إبطال الفرض الثاني ثم

---

(١) نفس المصدر: ص/ ٤٩٣.

نصل الى الفرض الثالث (الانتخاب) عن طرق الملازمة بين نفي الفرض الثاني وإثبات الفرض الثالث، يمكن أن يثبت الفرض الثالث بصورة مباشرة، وعند ذلك فلا حاجة الى مقدمات أخرى.

ب / قَبِل صاحب هذا الاستدلال أنه لا يحق لأحد تولي الحكم غير الفقيه العادل الكفوء. ومن هنا فلو تسلم السلطة شخص تتوفر فيه الشروط اللازمة، من دون انتخاب، فإن من الطبيعي أن ذلك لا يتنافى مع سلطة الناس؛ لأن على الناس طاعته.

وبعبارة أُخرى، هل أن تسلّط الناس على أنفسهم وأموالهم، مطلق أم مقيّد؟

فإن كان مطلقاً، كانت كل حكومة منتخبة وكل حاكم منتخب، شرعياً، وإن افتقد جميع الشروط اللازمة!

وإن كان مقيداً بانتخاب إنسان بشروط خاصة، فالناس مكلفون بانتخابه، وهنا لا مجال لـ(السلطوي)؛ وإذا لم يقم الناس بهذا الواجب فإن من حق ذلك الشخص الكفوء، تسلم السلطة من دون انتخاب[1].

ومن خلال التأمل في العبارة التالية يتضح الإشكال أكثر وكذلك التناقض في المباني:

تختص الولاية في عصر الغيبة بالفقيه الجامع للشروط اما من باب التعيين العام او بواسطة الانتخاب من قبل الناس او من باب التصدي للوظائف الحكومية

---

(١) كتب البعض في هذا الصدد يقول: (الولاية تنعقد إما بالنصب من العالي أو بالانتخاب الأُمة فإن ثبت النصب فهو وإلا وصلت النوبة الى الانتخاب بل لو تقاعست الأُمة عن العمل بهذه الوظيفة المهمة كان على الفقيه تصدي شؤون الولاية بقدر الإمكان حسبة فالفقيه مقدم على غيره على أي حال) (نفس المصدر: ص / ٤٨٩).

بوصفها حسبة، في حالة عدم وجود تعيين او انتخاب.[1]

وينطبق الفرض الثالث الذي طُرح في هذه العبارة، في مقابل التعيين والانتخاب، واعتبر شرعياً، على الوجه الثاني الذي اعتبر باطلاً في الاستدلال العقلي ونُظر إليه على أنه معارضة لتسلط الناس على أنفسهم وأموالهم. ويبطل ذلك الاستدلال العقلي أيضاً إذا كان الفرض الثالث، غير ذلك الوجه؛ لعدم وجود دليل على تقييده بالوجوه الثلاثة كي نصل الى الوجه الثالث بعد الإبطال في الوجه المتقدم، بل يتم تصوّر وجه رابع تكون شرعيته مقبولة.

ج / في هذا الاستدلال، يتعرض إبطال الفرض الثاني على المصادرة؛ لأن الحكومة غير المستندة الى انتخاب الناس، تكون ظلم، في حالة كون حق الانتخاب للناس مفروضاً ومسلّماً به، والحال أن ثبوت هذا الحق هو أول الكلام، إلاّ أن يتوقف هذا الدليل العقلي على صحة الانتخاب، على دليل آخر أثبت حق الانتخاب، وإذا كان دليل صحة الانتخاب، قائماً على صحة الانتخاب، فإننا سنواجه الدور.

ونقد بعض المفكرين المعاصرين، هذا الاستدلال العقلي بشكل آخر وفيما يلي خلاصته:

ان هذا التعبير مثير للعجب؛ لانه اذا كان الحكم القائم على الغلبة قبيح بنظر العقل فان معيار القبح هذا يوجد فيما يتعلق بالحكومة الانتخابية بالنسبة للذين لم يعطوا صوتاً للحاكم المنتخب؛ لانه وفقاً للانتخاب فان الاكثرية تحكم بالقوة والغلبة على الاقلية. ثم ان هذه الحكومة تسيطر على الذين تتوفر فيهم الشروط

---

(١) نفس المصدر: ص/ ٤١٧.

بعد الانتخابات بالقوة والغلبة ويبقون مغلوبين لاصوات الاكثرية حتى اقامة انتخابات بالقوة والغلبة ويبقون مغلوبين لاصوات الاكثرية حتى اقامة انتخابات جديدة. ولو أُجيب انه يتم غض النظر عن هذه الموارد بنظر العقلاء فاننا في الحقيقة نترك حكم العقل ونعدل عن حكم العقلاء وهذا يدل على انه لا يمكن اثبات شرعية الانتخاب بالمعيار العقلي؛ ولو تم تجاهل قبح غلبة الاكثرية على الاقلية بدليل حفظ المصالح الاهم للمجتمع، فانه على ضوء هذا الدليل تكون الحكومة التي تقوم بمراعاة المصالح العامة للمجتمع شرعية وان تولت السلطة بالقوة والغلبة.

من ناحية اخرى، قد يندم الاشخاص الذين شاركوا في الانتخابات وفاز الشخص الذي أيّدوه، ويتغير رأيهم، في هذه الحالة فان العقل لا يرى انهم ملزمون بقبول الحاكمية، الاّ من باب وجوب الوفاء بالعهد الذي التزموا به خلال الانتخابات. وعلى ضوء هذه المسألة يتضح ان الدليل العقلي عاجز عن اثبات المدعى ولابد من مراجعة دليل آخر يرى ان انتخاب الحاكم من قبل الناس هو عقد اجتماعي يجب الوفاء به.[1]

الاستدلال الثاني

استفيد من هذا الاستدلال، من المقدمات التالية، بغية إثبات (حق الحكم) للناس:

١ ـ يجب الإشراف الخارجي على السلطة والحكومة، ولا تكفي السيطرة

---

(١) سيد كاظم الحائري: ولاية الأمر في عصر الغيبة، ص / ١٦٨.

الذاتية بواسطة العدالة.

٢ ـ إن الإشراف الخارجي، هو من حق الناس.

٣ ـ يستلزم الإشراف الخارجي، حق إقالة الحاكم من قبل الناس.

٤ ـ إن حق إقالة الحاكم، يستلزم حق تعيين الحاكم من قبل الناس.

وكان بيان الاستدلال كما كتبه صاحبه هو ما يلي:

لو قلنا إن النمط الناجح للحكم هو وجود مراقبين من الخارج يمارسون الرقابة على عمل الحاكم، فذلك يعني أننا نرى للناس حقوقاً خاصة وإذا كان من حق الناس أو يجب عليهم إقالة الحاكم، كان من حقهم التدخل في تعيين الحاكم، وسيكون الرد على سؤال (مَن الذي يجب أن يحكم؟) هو: (أن مَن نختاره يحق له أن يحكم وعليه القبول بنقدنا ورقابتنا)... وإذا كان من حقكم ممارسة الرقابة على الحكم، فإن بالإمكان بسهولة إثبات إنّ من حقكم ممارسة الحكم. ولا معنى أن تقولوا لشخص: إنّ من حقك إقالة إنسان، ولكن لا يحق لك تعيينه في ذلك المنصب. إن حق الإقالة هو أهم من حق التعيين؛ أي لو أعطيتهم حق النقد وحق الفهم فقد أعطيتم حق الإيجاد أيضاً. وعليه فإن مَن يصدّق السهم المختصر في عمل الحكومة، عليه أن يعلم أن الأمر لا ينتهي بهذا الحد المختصر ... نحن هنا لم نبدء من حقوق الإنسان أو الحقوق الفطرية والطبيعية، ولهذا وضعنا جانباً المشكلات الناجمة عن هذه المفاهيم. وفي التاريخ الأوروبي بدأت القصة من مسألة حقوق الإنسان والحقوق الطبيعية. وكان طريقنا في هذا البحث طريقاً أسهل. لقد بدأنا من القول إنه يكفي أن نقتنع أن السلطة من دون رقابة تشكّل خطراً أياً كان الحاكم سواء كان عادلاً أم غير عادل. وعليه يجب اختيار أناس كمراقبين.

ولو قبلنا بهذا القدر من الادعاء، فعند ذلك تجعل توابع هذا الرأي، الحكومة برمتها بشرية وقائمة على الحقوق والتكاليف المستقلة للناس[1].

إن الاستدلال الآنف يمكن التأمل فيه من الزوايا التالية:

أ/ لما كان مبنى الاستدلال هو المقدمة الأولى التي ترى وجوب السيطرة على السلطة من الخارج وترى نجاح الحكم مرتبطاً بالرقابة من الخارج على عمل الحاكم، فإن من الواجب الدقة في لوازم ونتائج هذه المقدمة بعد القبول بها. هل يمكن الخروج بنتيجة من هذا المبنى مفادها أن الرقابة هي من حقوق الناس؟

من الواضح أن استنتاجاً كهذا عقيم؛ لأن ضرورة الرقابة الشعبية هي (واجب عقلائي) يجب على الناس على أساسه الحضور في ساحة الرقابة والنقد بغية امتلاك حكومة ناجحة؛ أما كيف يمكن إثبات أن هذه الرقابة هي حق الناس؟ إن القول بأن السلطة من دون رقابة تشكل خطراً أياً كان الحاكم، لا يفيد إلاّ في وجوب الرقابة على السلطة ثم الاستنتاج بأن الناس مكلفون بالرقابة؛ بيد أن حق الرقابة، يظل بحاجة الى دليل ولم يقدّم هنا مبنى ومستند لهذا الحق السياسي. ومن هنا فلا وجه للانتقال من (حق الرقابة) الى حق الحكومة)؛ لأن السير المنطقي في مبدء ذلك يواجه توقفاً.

تجدر الإشارة الى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اللذين يؤمّنان الرقابة على الحكم، ذُكرا بوصفهما فريضة وتكليفاً.

ب/ إن عبارة (حق الإقالة) هي عبارة غامضة لا يمكنها أن توصلنا الى النتيجة المطلوبة؛ لأن إقالة الحاكم من قبل الناس إذا كان بمعنى استعادة منصب

---

(١) راجع: عبد الكريم سروش، المداراة والإدارة، ص/ ٣٦١ و ٣٦٢.

إعطاء الناس للحاكم، يرد سؤال مؤداه، كيف يمكن أن تتحدثوا عن حق الاستعادة قبل إثبات إعطاء المنصب من قبل الناس؟ أليست الإقالة متفرعة عن التعيين؟

إذن ما دام حق التعيين من قبل الناس وحق الإيجاد، غامضاً، فإن حق الإقالة لا يمكن أن يكون له ظهور.

وإذا كانت إقالة الحاكم هنا مطروحة بصفتها مجرد لازمة من لوازم الرقابة إخراجاً للرقابة من اللغو، فإنّ للإقالة اعتبار فى حدود الرقابة؛ أي أنه لا يمكن تجاهل محور التلازم للحكم بشأن الإقالة؛ كما أن ليس هناك وجه للحكم بحق الإقالة في غير موارد التلازم.

وتوضيحاً لذلك نقول: يمكن تصور إقالة الحاكم على وجهين: أما أن يقوم المراقبون بإقالة الحاكم، بعد صدور مخالفات عنه ويسلبون منه الاعتبار والشرعية؛ أو أن الناس يشاهدون ممارسات غير صحيحة تصدر عنه فيدركون عدم صلاحيته ويعتبرون حكمه غير شرعي.

وعلى الرغم من أن طغيان الحاكم، فى كلا التصورين، أدّى الى سلب الشرعية من حكمه، ولكن الناس يبادرون في أحد التصوّرين الى العلم ويحطمون أركان شرعيته. ومن الطبيعي أن حاكميته تبقى على اعتبارها من دون مبادرة الناس الى العمل وفى التصوّر الآخر فإن طغيان الحاكم يكفي في فقدانه الاعتبار ويتضح من خلال تشخيص الناس إنهيار اركان الشرعية. وعلى أيّ حال فإن إقالة الحاكم تنسجم مع كلا التصورين. ومن هنا فإنه لا يمكن الاستنتاج من ضرورة مراقبة الناس أو حقهم في الرقابة أنّ التصور الأول صحيح فقط وأن الحكومة هي حق أوكل الى الناس إعطاؤه وأخذه.

وبعبارة أخرى فإن الرقابة يمكن أن تكون من باب حق إقالة الحاكم ويمكن أن تكون لها ضرورة بغية إدراك إقالة الحاكم.

ج / على فرض وجود تلازم بين حق الرقابة وحق الإقالة، كما طُرح في الاستدلال، فإن هناك سؤال يرد هنا وهو أن الحاكم إذا قَبِل بالنقد والرقابة الشعبية، فعند ذلك لا تكون تحت تصرفه ـ سلطة من دون سيطرة تشكّل خطراً وبالتالي فما هو المستند الذي يُستند إليه في حق إقالته ولماذا يحق للناس إقالته؟

على ضوء المقدات التي ذُكرت في الاستدلال، فإن حق الإقالة مقبول في الموارد التي يرفض فيها الحاكم الرقابة أو اقتناع المراقبين بفساد الحاكم؛ ولكن كيف يكن إثبات حق الإقالة بشكل عام؟

لو أردنا إثبات حق تولي الحاكم بشكل عام وعلى هيئة حق عام وغير مشروط، مثل حق الملكية، فلابد أن نقدّم دليلاً مقنعاً للإقالة، يكون لها شكل عام وغير مشروط، وهذه مسألة لم تُطرح في الاستدلال.

ويُطرح السؤال التالي فيما يتعلق بالحقوق الأخرى أيضاً فمثلاً هل أن حق الطلاقِ من قبل الزوج مطلق ويرتبط برغبته فيطلق زوجته متى ما أراد أم أن هذا الحق مشروط ويُعطى للزوج في موارد خاصة فقط.

وبما أن فساد الحكومة، اعتبر الحد الوسط لحق الإقالة في هذا الموضوع، فإن نتيجة ذلك هي حق الإقالة في مجال الفساد؛ أي الحق المشروط؛ وهذا الحق المشروط لا يمكنه أن يثبت أن حق تولي الحكم هو غير مشروط؛ فحين يُقال: إن المشتري يجب أن يكون له حق الخيار في المعاملة ليحول دون تضرره، فإنه على ضوء هذا المبنى يمكن الاستنتاج أن للمشتري حق الخيار في موارد الضرر، مثل الغبن؛ ولكن لا يمكن استناداً الى هذا الدليل، إثبات

حق الخيار للمشتري بشكل عام.

د/ لماذا لا يمكن الفصل بين حق الإقالة وبين حق التعيين؟ وما هو وجه الادعاء القائل: لا معنى أن تقول لشخص: إن من حقّك إقالة أمرء، ولكن ليس من حقك تعيينه في ذلك المنصب؟ ولماذا يُعتبر حق الإقالة أهم من حـق التـعيين؟ وكيف يمكن إلزام مَن لا يعتقد بهذا التلازم أو لا يرى تلك الأفضلية أمراً مؤكداً؟

توجد في دساتير الدول، موارد كثيرة أشير فيها الى حق الإقالة، من دون إعطاء حق التعيين، ولا يعتبر هذا النوع من حق الإقالة (بلا معنى) لدى العقلاء؛ مثل حق مجلس النواب في إقالة رئيس الوزراء في حالة العجز أو الفساد، مـن دون أن يكون له حق التعيين، وكذلك من حق المحكمة إقالة المدراء عند ارتكاب مخالفات؛ من دون أن يحق لها تعيين افراد محلّهم. فـهل أن الجـهة التـي تـقوم بالإقالة يجب أن تكون صاحبة حق التعيين بالضرورة في هذه الموارد بحكم أن حق الإقالة أهم من حق التعيين؟

وإذا لم يكن هناك محذور على هذا التفكيك من النـاحية العـقلائية وهـو مقبول لدى العقلاء، فإنه يجب الاستناد الى دليل آخر في حق التعيين، غير حق الإقالة؛ ويستلزم إثبات حق التعيين لكل جهة قانونية، ذكره والتصريح به في إطار الصلاحيات القانونية لتلك الجهة ولا يمكن الاكتفاء بذكر حق الإقـالة لإثـبات ذلك.

وهناك مؤيد آخر لعدم التلازم ويتمثل في وجهة نظر كثير من علماء أهل السنّة، إذ انهم يعتقدون بصلاحية إقالة الحاكم من قبل الناس، ولكنهم يرون في بعض الموارد شرعية تعيين الحاكم من قل الحاكم السـابق[1]. أي أنـهم يـرون

---

(١) راجع: الماوردي: الأحكام السلطانية، ص/ ٦ و ٧.

مبدأين مختلفين للتعيين والإقالة واعتبروا الجهة التي تتولى التعيين تختلف عن الجهة التي تتولى الإقالة وعليه فقد أنكروا التلازم.

والنتيجة هي أن الاستدلال العقلي الثاني لا ينهض في إثبات حق تولي الحكم للناس؛ مثلما أن الاستدلال الأول غير ناجح في هذا الباب.

ويتضح من خلال دراسة ونقد هذين الاستدلالين المطروحين في فقه وفلسفة السياسة وهما من أحدث التبريرات العقلية في هذا الصدد، أن السيادة الشعبية التي تعبر (شعاراً سياسياً مقبولاً)، ليست (مبنى قانونياً مستدلاً) كما أن اعتبار هذا الموضوع سهلاً وبديهياً، يعني عدم الالتفات الى تعقيدات الدراسة العلمية.

الانتخاب والتبرير العقلائي

ذُكرت إضافة الى هذين الاستدلالين العقليين، بعض التبريرات العقلائية في مجال اعتبار الحاكمية وفقاً للانتخاب؛ ومنها التمسك بسيرة العقلاء حيث قُرّرت كما يلي:

ان سيرة العقلاء في جميع الازمنة والاماكن تقوم انهم في بعض الموارد يعيّنون نائباً ويسلّمون اليه امورهم الصعبة ؛ ومن هذه الامور، الحاجات العامة للمجتمع من قبيل الاتصالات السلكية واللاسلكية التي تكون خارجة عن طاقة الاشخاص ولا يمكن للاشخاص من تهيئتها بصورة مباشرة. ومن هذا النوع من الامور هو اجراء الحدود والتعزيرات والحكم في الاختلافات ايضاً والتي لو تدخل اي شخص فيها مباشرة فانه تحصل فوضى. ومن هنا يجب ايكالها الى الحاكم وهو ممثل المجتمع. وهذه السيرة العقلائية المستمرة في اعطاء الوكالة،

تحظى بتأييد الشرع.[1]

إن هذا الاستدلال يكتنفه الإجمال والغموض للأسف ولا يطرح أجوبة على الأسئلة الأساسية. لاشك أن الوكالة، هي أمر مقبول ورائج، في سيرة العقلاء، وكان يُعمل بها في مجال البيع والشراء والزواج والإجارة في المجتمع، في مختلف العصور؛ ولكن ما هي حدود هذه السيرة لدى العقلاء وما هي الموارد التي تشملها؟

ولو قيل في هذا الاستدلال أن إقامة الحكومة هي أمر انتخابي ومبنى على الوكالة في سيرة العقلاء، وقد ولّى العقلاء، الحاكم السلطة بهذا الأسلوب في عصور مختلفة، فإن هذا الادّعاء يحتاج الى إثبات ويجب تقديم الوثائق ذات الصلة به، والحال أنه لا يُلاحظ أيّ مستند هنا غير ادعاء كبير؛ وبالعكس فإنه يتضح من خلال أدنى مستويات المعرفة بالأشكال المختلفة للحكم في التاريخ البشري ان الانتخاب والوكالة لم تحظ بمكانة ملحوظة في تاريخ أنظمة الحكم.

وفي هذا الصدد، قال بعض محللي الحقوق الأساسية ما يلي:

رغم ملاحظة بعض الأدلة على تدخل الناس منذ العصور القديمة في اختيار المسؤولين، ولكن ينبغي القول: إن أساس الفكرة التي ترى أن فن الاختيار هو أرقى أدوات الوصول الى السلطة من حيث المقبولية والشرعية وكذلك أشهر أساليب ممارسة الشعب لإدارته، هي أمر جديد؛ لأن حكام المجتمع كان يُنظر إليهم على أنهم من المواهب الطبيعية؛ أي أن الحكام كانوا يُفرضون على الناس في أكثر المجتمعات بواسطة الجبر خارج عن الناس، مثلما هو الحال بالنسبة للأرض

(١) حسين علي منتظري: دراسات في ولاية الفقيه: ج/ ١، ص/ ٤٩٤ (مع قليل من التلخيص).

والأمراض وشكل الأفراد وألوانهم، والتي لم تكن تقبل الانتخاب. وكانت الوراثة تعتبر عاملاً أساسياً في تسلم منصب القيادة أو انتقال السلطة، وليس الانتخاب والاختيار[1].

وهل يمكن القبول بالادّعاء القائل أن الخلفاء الأمويين والعباسيين تولّوا السلطة بالانتخاب والاختيار، أو أن سلسلة السلاطين في التاريخ الإيراني تولوا السلطة بانتخاب الناس، وتسلم الحكام المحليين وزعماء المناطق القروية مناصبهم بعد اختيار الناس لهم وطبقاً لرغباتهم؟ ومن المثير للعجب ما قاله البعض: كان تفويض الولاية من قبل الناس للحكام رائجاً في جميع العصور والقرون وكان رائجاً بين جميع الامم وحتى القبائل والعشائر بالشكل الذي كان تعيين الحكام على هذا النمط في العصر الحجري.[2]

إن هذا الادّعاء يمكن اعتباره أكثر ادّعاء من حيث السعة الزمانية والمكانية، وأصغر ادّعاء من حيث سعة الدليل!

وإذا كان ادعاء هذا الاستدلال هو أن الوكالة هي أمر شائع ومتعارف في مجال الحقوق الخاصة، حالها حال البيع والإجارة، فإنه بعد القبول بهذه المقدمة، كيف يمكن استنتاج أن الاستنابة والوكالة كانت تحظى بالشرعية لإدارة المجتمع والحكم؟ وخاصة أن الشخص الأصيل، يجعل شخصاً آخر مأذوناً ووكيلاً، في الحقوق الخاصة حين يحق له التصرف ويكون ذي حق؛ والحال أن حق ممارسة الحكم في القيادة والحكم بالأصالة لم يتم إثباته حتى يمكن تفويض الوكالة لشخص معيّن.

---

(١) أبو الفضل القاضي: القوانين الأساسية والمؤسسات السياسية: ج / ١، ص / ٦٧٩.

(٢) حسين علي منتظري: دراسات في ولاية الفقيه: ج / ١، ص / ٤٩٧.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الوكيل، في الحقوق الخاصة مسموح له بالتدخل واتخاذ القرار في الدائرة المتعلقة بالموكّل فقط؛ أمّا في قضايا الحكم، فإن الحاكم يريد بوصفه وكيلاً للأكثرية، التدخل في شؤون الأقلية ـ التي لم تصوّت لصالح هذا الوكيل ـ. وعلى ضوء هذه الفوارق الأساسية، كيف يمكن تعميم سيرة العقلاء في اعتبار الوكالة في الحقوق الخاصة على قضايا المجتمع وادّعاء سيرة العقلاء في ذلك؟

واهتم المستدل على هذا المبنى الفقهي في مبحث وكالة المقلّد من قبل المجتهد للقضاء، واعتبر الوكالة في ذلك مرفوضة بسبب هذا الإشكال. فقد ردّ على سؤال بشأن موضوع إعطاء وكالة من قبل مجتهد لشخص عامي للقضاء، وقال: يجب عدم الظن ان الوكالة لا تحتاج الى دليل شرعي لانها من الامور العقلانية وان عدم الردع من قبل الشارع يكفي لشرعيتها ؛ لان التمسك بمبنى العقلاء صحيح في حالة ان مبنى العقلاء وسيرتهم كان قائماً وثبت حتى في عصر الائمة عليهم السلام والنبي صلى الله عليه وآله ؛ مثل سيرة العقلاء في العقود المتعارفة، من قبيل البيع والنكاح ؛ ولكن من غير الواضح ان الوكالة في ممارسة القضاء كانت متعارفة في تلك العصور ؛ كما ان ثبوت سيرة العقلاء بالنسبة لبعض موارد ومصاديق الوكلالة (مثل البيع والنكاح) لاثبات السيرة العقلانية وتأييد الشرع في غير ذلك (مثل الوكالة في القضاء)[1].

اذن كما هو واضح، فإن هناك قبول بوجوب تأييد الشرع حتى يكون لسيرة العقلاء اعتباراً. كما تم القبول أن هذا التأييد يتم التأكد منه عندما تثبت السيرة في عصرالنبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام كي يُكتشف رضا المعصوم من

---

(١) نفس المصدر: ص / ١٧٤.

خلال عدم قيامه بالردع.

وعلى ضوء هذه المباني لم يتم إثبات ثبوت السيرة في عصر النبي ﷺ والأئمة في قضية تفويض الولاية من قبل الناس للحاكم؛ لعدم تولي أنظمة الحكم آنذاك، السلطة على أساس الوكالة، ولا يمكن إثبات شرعية الموارد الأخرى بشرعية الوكالة في بعض الموارد ـ والتي استقرت عليها السيرة ـ من قبيل الحقوق الخاصة.

وعلى فرض ثبوت هكذا سيرة، فهل حظيت بتأييد الشارع؟ إن الاستناد الى السيرة العقلائية من دون الرد على هذا السؤال، استناد ناقص؛ لأن سيرة العقلاء خلافاً لحكم العقل لا تتمتع بحجية ذاتية. ومن هنا فإن التمسك بسيرة العقلاء يكون معتبراً حين تتم دراسة الروايات المتعلقة ولا يُعثر فيها على شاهد في ردع هذه السيرة.

إن فقهاء الشيعة الذين يعتقدون بتعيين الفقيه من قبل الشرع ويعتبرون ذلك مستنداً الى شواهد من الروايات، يرون هذه السيرة ـ على فرض الثبوت ـ مرفوضة شرعاً.

وفي مباحث لاحقة، سنتطرق الى دراسة بعض الشواهد التي ذُكرت في الروايات إمضاءً للسيرة.

التعيين والبرهان العقلي

استند المتبنّون للتعيين الى البرهان العقلي أيضاً. وقرروا ضرورة التعيين في عصر الغيبة، على أساس المستقلات العقلية. وطُرح هذا الاستدلال العقلي

بالشكل التالي:

١ ـ إن الحكم وإدارة المجتمع، يستلزم التدخل في بعض شؤون الناس ووضع حدود لنشاطهم. ولا يمكن لأية حكومة تنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية إذا كان الأفراد يتمتعون بحرية مطلقة. ومن أمثلة القيود المباشرة التي تصنعها الحكومة للأفراد، مقررات الصادرات والواردات، قوانين الضرائب، الخدمة العسكرية الإلزامية، الالتزام بالحقوق المدنية والتسعير. كما أن لدى الحكومات وسائل وإمكانات يمكنها بواسطتها التأثير في الحياة الاعتيادية لأفراد المجتمع وإجراء تغييرات فيها من دون استخدام تلك الإلزامات بصورة مباشرة. فبإمكان الحكومة من دون حاجة الى تسعير السلع، استيراد تلك السلع وإشباع السوق مما يؤدي الى انخفاض الأسعار. وتتمكن الحكومة عن طريق تقديم تسهيلات مصرفية أو إيقافها، من ممارسة سياستها التقشفية أو الانفتاحية على صعيد التجارة والسكن ودفع الشعب في اتجاه سياستها المالية من دون اللجوء الى الإكراه والضغط.

٢ ـ إن حق الحاكمية في مصير الناس لا يمكن أن تنبثق من إرادة الناس أنفسهم؛ لأن كافة الناس أو أكثريتهم حينما يعطوا هذا الحق للحكومة فإن من اللازم أن يكونوا أصحاب هذا الحق. ومن هنا، يرد السؤال التالي: كيف أصبح الناس أصحاباً لهذا الحق؟ وهل للناس هذا الحق بالأصالة؟ أم أن هذا الحق يستند الى القانون؟

ينبغي على أساس الفرض الأول، أن يتم في البداية إثبات مبنى الحقوق الفطرية والطبيعية، ثم إيضاح أن الحاكمية هي من بين الحقوق الفطرية والطبيعية للناس.

إنني أرى أن أيديولوجية الحقوق الفطرية، تتمتع بمباني قوية لا يمكن إنكارها بشكل عام، وكما أوضح بعض المفكرين من أمثال الشهيد المطهري[١]، فإن الحقوق والعدالة كانت قائمة قبل القوانين الموضوعية ولا تتعلق بعقدنا أو تصويتنا؛ ولكن ينبغي القول إن تشخيص هذه الحقوق، ليس أمراً سهلاً، وهناك مزاعم كثيرة في عدد هذه الحقوق من دون دليل؛ فتارة يرى أصحاب رأيين متضادين، مثل الرأي القائل باعتبار الملكية والرأي القائل بإلغاء الملكية، أن وجهتي نظرهما تتطابق والحقوق الطبيعية. وهناك اختلافات كثيرة بشأن قواعد هذه الحقوق، وقد أشار الحقوقي الفرنسي المعروف، لوفور الى وجود ثلاث قواعد لها فقط وهي: احترام الالتزامات التي تم القبول بها بحرية، جبران الخسائر التي ترد للطرف الآخر خلافاً للحق واحترام السلطات العامة[٢].

وأمّا بالنسبة للحاكمية كيف يمكن اعتبارها ذاتية للإنسان مع وجود الاختلافات حيال منشئها والآراء المتناقضة التي طُرحت واعتبار الطرف الآخر ملزماً بقبولها من دون عرض دليل متقن؟

ويجب بالنسبة للفرض الثاني (استناد حق الحاكمية الى القانون) القول: إذا كان القانون أعطى هذا الحق للأكثرية، فما هو دليل اعتبار هذا القانون وما هو مصدر شرعيته؟ كيف يمكن للقانون الذي يكون له اعتبار من خلال رأي الأكثرية، إعطاء اعتبار لرأي الأكثرية ؟ إن التمسك بالقانون هنا يعني أن حق الحاكمية أُعطي للأكثرية استناداً الى رأي أكثرية الناس وهنا تظهر مشكلة وهي هل إن بالإمكان إثبات اعتبار رأي الأكثرية برأي الأكثرية؟

---

(١) مرتضى مطهري: نظام حقوق المرأة في الإسلام: ص/ ١٥٦ وما يليها.

(٢) ناصر كاتوزيان: فلسفة الحقوق، ج/ ١، ص/ ٥٣.

ويأتي هنا دور الفرض الثالث، الذي يرى أن (الإذن الإلهي) هو معيار الشرعية، وأن الله الذي له ملك وربوبية الكون، إذن بحاكمية بعض الناس، وهذا الإذن، مصحح لتصرف الحكومة في دائرة حقوق الأشخاص ومصالحهم.

وفي هذا المبحث، تُعتبر مسالة التوحيد الربوبي والحاكمية المطلقة لله على مصير الإنسان، من القواعد الموضوعية، وقد أشرنا سابقاً الى أن الذين يعتقدون بالانتخاب، يلتزمون بهذه القاعدة أيضاً.

وعلى هذا الأساس، فإن تحقق الشروط الخاصة بالقيادة حتى بالنسبة لأعلى مستوياتها، من قبيل العصمة والعلم الشامل لا يكفي لشرعية الحكم؛ كما أن إقبال ورضا الناس لا يمكن أن يملأ هذا الفراغ، إلاّ أن يتم إثبات الإذن الإلهي بحاكميته. وبالإمكان أن يكون هذا الإذن مشروطاً بشروط خاصة في شخص الحاكم، من قبيل العصمة أو العدالة، وكذلك التقيد بقيود خاصة في أسلوب الحكم، من قبيل التشاور؛ ولكن على أي حال فإن أشكال الحاكمية على الناس من دون الإذن تكون غاصبة وظالمة.

٣ ـ بغية إثبات هذا الإذن والتعيين، يمكن القول بما أن الحاجة الى الحكم، هي أمر لا يقبل الشك وأن الحاكم يجب أن تتوفر فيه أعلى مستويات الصلاحية من حيث العلم والتقوى والكفاءة في الإدارة، فإن حكم هذا الشخص تقترن بالتأكيد بالإذن الإلهي وبالتعيين من قبل الله.

وعلى ضوء هذه المقدمات يكتشف العقل، الحكم الشرعي وإرادة الحكم الإلهي للعالم والإنسان. وفي هذه الحالة يتم إثبات التعيين الإلهي، وإن لم يوجد أي نص في الكتاب والسنّة في التعيين، أو كانت النصوص الموجودة موضوع شك من حيث الدلالة أو السند.

التعيين أو الانتخاب في منظار النصوص الدينية

استند المتبنون لكلا الرأيين، التعيين والانتخاب، الى نصوص دينية كثيرة، وتتطلب دراسة كل واحد من هذه النصوص وتحليل مفادها بصورة مفصلة عملاً كثيراً وهي موضوع تحقيق مستقل لا يمكن تناول كل أبعاده هنا. ومن هنا نكتفي بطرح مثالين من الاستدلالات.

التعيين، استناداً الى مقبولة عمر بن حنظلة

طرح كثير من فقهاء الشيعة، في مبحث ولاية الفقيه، هذه الرواية وقَبِلوا تعيين الفقيه لمنصب الحاكم على ضوء كلام الإمام الصادق عليه السلام بشأن الفقيه (فإني قد جعلته عليكم حاكماً).

وكانت هذه الرواية موضوع بحوث كثيرة من ناحية السند ومن ناحية الدلالة، نشير فيما يلي الى أهمها:

أ/ سند مقبولة

إن السؤال المطروح بشأن سند هذا الحديث، يتعلق بشخصية راوي الحديث، وهو عمر بن حنظلة. ورغم أن رواة الحديث يحظون بالاعتبار والثقة، وقد شهد بوثوقهم علماء فن الرجال، ولكنهم لم يصرحوا بوثاقة عمر بن حنظلة. فكيف يمكن الثقة بهذا السند؟

الجواب الأول:

على أساس أحد المباني المقبولة في الفقه، إذا كانت هناك رواية يستند إليها الفقهاء في فتاواهم، وجرى العمل بها طيلة قرون من قبل أخصائيي القوانين الإسلامية من دون أي مناقشة في اعتبارها، فذلك دليل على اعتبار تلك الرواية. وفي هذه الحالة لا يضر بها، ضعف أي من الرواة؛ كما أنه إذا كانت هناك رواية موضع ثقة ومقبولة من حيث السند، ولكن أصحاب الفقه والحديث لم يهتموا بها ووضعوها جانباً عند الافتاء، فإن اعتبارها يصبح موضع شك.

وبهذه المقدمة، يمكن الحكم باعتبار رواية عمر بن حنظلة؛ لأن هذه الراوية كانت مبنى فتوى الفقهاء وموضع عملهم الى درجة بحيث اشتهرت بـ(مقبولة).

يقول الشيخ الأنصاري في هذا الصدد: ان رواية عمر بن حنظلة بأسانيدها المتعددة هي موضع ثقة كبيرة.... وهذه المسألة واضحة للاشخاص من اصحاب البصيرة[1].

ويقول صاحب (مفتاح الكرامة) الذي يمتاز بالإحاطة بآراء الفقهاء والتتبع في النصوص الفقهية: يجب عدم المكث في سند المقبولة.... والعمل طبقاً لها.[2]

وذكر بعض فقهاء العصر الأخير أن أي من الفقهاء لم يُشكل في العصور الماضية على اعتبار هذه الرواية فضلاً عن إهمالها، ومَن لا يعتبر هذه الرواية والروايات المماثلة لها، حجة، فيجب اعتباره خارجاً من زمرة أهل العلم؛ لأنه يفتقد الى الفقه والفقاهة[3].

---

(١) الملا حسين قلي الهمداني: القضاء الإسلامي (تقريرات الشيخ الأنصاري)، ج/ ١، ص/ ٦٤.

(٢) السيد جواد العاملي: مفتاح الكرامة، ج/ ١٠، ص/ ٤.

(٣) سيد محمد حسين الطهراني: ولاية الفقيه والحكم في الإسلام، ج/ ١، ص/ ٢٥٣ (نقلاً

وقال المحدث المحقق، الملا محمد تقي المجلسي، وهو من علماء الحديث المتبحّرين، بشأن هذا الحديث:

ان هذه الرواية مشهورة بـ(المقبولة).... مثل رواية تتمتع بتواتر معنوي.[1]

واعتبر ابنه العلامة محمد باقر المجلسي تلك الرواية رواية موثوقة مقبولة من قبل الأصحاب[2].

الجواب الثاني

يعتقد محققو علم الرجال أن المكانة التي يتمتع بها تلامذة الراوي هي أحد طرق معرفة وثاقة الراوي؛ لأنه إذا اختار جماعة من المحدثين الكبار، شخصاً أستاذاً لم وأخذوا عنه الحديث، فتلك علامة ثقتهم به ويمكن عن هذا الطريق معرفة وثاقة الأستاذ. وبالنسبة لعمر بن حنظلة فقد تعلّم الحديث على يديه بعض علماء الفقه والحديث مثل: أبو أيوب خراز، حميد بن مثنى، عبد الله بن بكير، عبد الله بن مسكان، حريز، زرارة، عبد الكريم بن عمر الخثعمي، علي بن حكم، علي بن رئاب، منصور بن حازم، وهشام بن سالم[3]. وقد عُرف هؤلاء في ذروة الثقة ولدى أصحاب الأئمة، بكمال الثقة. وتعتبر التعابير التي استخدمها علماء الرجال بشأن كل واحد منهم، أعلى من التوثيق المتعارف؛ مثل: (ثقة كبير المنزلة)، (ثقة ثقة)، (ثقة عين)، (ثقة ثقة عين)، (ثقة جليل القدر) و (صدوق من أجلة أصحابنا).

عن آية الله الشيخ حسين الحلي).

(١) محمد تقي المجلسي: روضة المتقين، ج / ٦، ص / ٢٧/

(٢) محمد باقر المجلسي، مرآة العقول، ج / ١٠، ص / ٢٢١.

٣ محمد بن علي الأردبيلي: جامع الرواة، ج / ١، ص / ٦٣٣.

ويعتبر رجوع هؤلاء العلماء الى عمر بن حنظلة وأخذ الحديث عنه، توثيقاً علمياً من قبلهم.

الجواب الثالث

شهد الشيخ الطوسي في كتاب (عدة الأصول) أن طائفة الإمامية تعتقد أن محمد بن أبي عمير وصفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر، لا يروون الحديث إلا من الأشخاص موضع الوثوق[1].

وبهذه الشهادة العامة، فإن جميع مَن يُعتبر من مشايخ هؤلاء الأفراد الثلاثة، هم موضع ثقة، ويعتبر عمر بن حنظلة من بين مشايخ صفوان بن يحيى[2].

تجدر الإشارة الى أن هذه الشهادة هي غير المسالة التي طُرحت بشكل عام بشأن أصحاب الإجماع.

ويكفي كل وجه من الوجوه الثلاثة الآنفة والتي لها اعتبار في إطار المباحث الفقهية، في الاعتبار السندي لرواية عمر بن حنظلة، وعلى أساس كل واحد من هذه المباني فإن الرواية تتمتع بنصاب الحجّية.

وانتقد بعض الكتّاب، الثقة بهذه الرواية والاستدلال بها، لإثبات ولاية الفقيه من حيث السند والدلالة وطرحوا الإشكال كما يلي:

أليس من المثير للعجب والتأمل أن تكون رواية عمر بن حنظلة (التي شكك

---

(١) محمد بن حسن الطوسي: عدة الأُصول، ج / ١، ص / ١٥٤.

(٢) محمد بن علي الأُردبيلي: جامع الرواة، ج / ١، ص / ٦٣٣.

البعض في كونها موثوقة) أهم ما يستند إليه فقهاء الشيعة، لإثبات الولاية المطلقة للفقيه وتبين الحكومة الدينية وهي أمر مهم وعظيم ومضمون الرواية هو سؤال يتعلق بالنزاعات البسيطة على الإرث والطلب[1]؟

إن من لديهم معرفة بالمباحث الاستدلالية للفقه، يستغربون من هذا الإشكال؛ لأنه لم يلتفت الى المسائل التالية قبل دراسة مضمون الرواية:

أولاً: لا وجه للشك في وثاقة عمر بن حنظلة على ضوء المباني الموجودة التي اشير إليها.

ثانياً: على فرض تشكيك البعض في وثاقته، إلاّ أن هذه الرواية قُبلت منه واعتبرت (مقبولة) وتم العمل بها في مختلف أبواب الفقه. وتجدر الإشارة الى أن وثاقة الراوي، ليست دائماً دليلاً لاعتبار الحديث؛ لأن رواية الشخص الثقة، تسقط من الاعتبار بسبب مخالفة الكتاب أو السنّة أو إعراض الأصحاب. كما أن رواية الشخص غير الثقة ليست دائماً فاقدة للاعتبار ويجب أن تُطرح بالضرورة.

ثالثاً: إن فقهاء الشيعة لم يبدو آراءهم عادة عند تبيين الحكومة الدينية وولاية الفقيه، على أساس هذه الرواية. فقد طرح الفقهاء الذين قاموا بدراسة هذا الموضوع بصورة مفصّلة، مثل الإمام الخميني والمحقق النراقي والمحقق المراغي، روايات وآيات كثيرة واستندوا الى أدلة مختلفة. وبشكل عام فإن بالإمكان طرح موقف أغلب الفقهاء بشأن هذه الرواية، بالشكل التالي:

شكك بعض المعتقدين بولاية الفقيه، في دلالة هذه الرواية ولم يستندوا

---

(١) عبد الكريم سروش: الطرق المستقيمة، ص/ ٣٨.

إليها: كالمحقق المراغي[1].

وذكر بعض آخر المقبولة كشاهد، بعد إثبات ولاية الفقيه على أساس أدلة أخرى؛ مثل آية الله البروجردي[2]. أو اعتبروها من المؤيدات، مثل الإمام الخميني[3]. فيما اعتبر فقهاء آخرون، ولاية الفقيه ثابتة على أساس الروايات ذات الصلة، فمثلاً يقول المحقق النراقي، بعد ذكر تسعة عشر رواية: ان دليل ولاية الفقيه ـ وهي ظاهراً قضية اجتماعية ـ هو صراحة الاخبار الماضية وهي ان العلماء ورثة الانبياء .... إلى أن يقول: ولا يمكن أن يكون لشخص شكّ في هذا الفهم.[4]

والنتيجة هي أن مسألة الحكومة الدينية وولاية الفقيه، وهي مسألة مهمة، غير مستندة على الخبر الواحد كما ظن البعض وتتمتع بنظر الفقهاء بأدلة متظافرة، كالروايات والإجماع والدليل العقلي .

ومن هنا كتب العلامة الشيخ أبو الحسن الشعراني يقول:

يجب اعتبار مقبولة عمر بن حنظلة شاهداً ومؤيداً للحكم الذي له مبنى عقلياً وموضع إجماع ولهذا السبب لا يختلف الفقهاء بشأن ولاية الفقيه، وإن اختلفوا بشأن حجية الخبر الواحد[5].

وعليه فإن اعتبار ولاية الفقيه، لا يقوم على التأكد من وثاقة عمر بن حنظلة، ولا يتوقف على قبول روايته الخاصة في هذا الصدد؛ لأن المسألة على

---

(١) مير فتاح المراغي: العناوين؛ ج / ٢، ص / ٥٧٠.

(٢) حسين علي المنتظري: البدر الزاهر (تقريرات درس آية الله البروجردي)، ص / ٥٧.

(٣) الإمام الخميني: ولاية الفقيه، ص / ٧١.

(٤) الملا أحمد النراقي: عوائد الأيام، ص / ١٨٧.

(٥) أبو الحسن الشعراني: تعليقة وافية، ج / ١، ص / ٢٨٦.

فرض القبول بهاتين المقدمتين، ستكون في حدود الخبر الواحد والظني، في حين أن ولاية الفقيه هي من مسلّمات المذهب وقطعيّات الطائفة الإمامية.[1]

وعلى هذا الأساس يقول صاحب الجواهر الذي يتصف بإحاطة بأبـواب الفقه المختلفة، بعد إجراء دراسة مفصلة في مختلف زوايا الفقه، حين يـصل الى مسالة ولاية الفقيه ويشير الى أدلتها المختلفة في ختام تأليف جواهر الكلام: ان الوسوسة في ذلك تصدر عمّن لم يذق طعم الفقه ولم يتأمل في روايات الائمة عليهم السلام وكلمات الاصحاب.[2]

وتتمة للإشكال الآنف، يطرح الكاتب المذكور، هذا الشك، في إطار سؤال ويقول:

لو لم يقع نزاع بين شخصين، على الماء والملك والإرث، ولم يُطرَح سؤال على الإمام، فهل يتعطل تبيين الحكومة الدينية، وهي أمر عظيم، وهل كان يتوقف أمر ديني ذاتي بهذا الشكل على أمر عرضي تاريخي؟[3]

إن هذا السؤال مبني على فرض أن مقبولة عمر بن حنظلة هي الدليل الوحيد للحكومة الدينية، وهذا الحكم الذي هو من لوازم تـجاهل جـميع الأدلة النـقلية والعقلية في هذا الصدد، لا يتسم بالإنصاف. لقـد اسـتند المـعتقدون بـالحكومة الدينية، الى كثير من الآيات القرآنية والأحاديث، عند تبيين الحكـومة الديـنية وشروط الحاكم وصلاحيات الحكومة وعشـرات المسـائل الأخـرى، وقـاموا بدراسة سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله ويمكن معرفة خطأ هذا الفرض عند القـيام بأبسـط مراجعة للمؤلفات التي كُتبت في هذا الصدد.

---

(١) للاطلاع انظر: محمد حسين النائيني: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ص ٤٦.

(٢) جواهر الكلام: ج/ ٢١، ص/ ٣٩٧.

(٣) عبد الكريم سروش: الطرق المستقيمة، ص/ ٣٩.

ب/ دلالة المقبولة

عند دراسة دلالة المقبولة، يجب في البداية الاهتمام بنصها:

عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما الى السلطان أو الى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال: من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذ للحق وان كان حق ثابتاً له لانه اخذ بحكم الطاغوت وقد أُمروا ان يكفروا به، قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً، فاذا حكم بحكمهما فلم يقبل منه فانما استخف بحكم الله وعلينا ردّ، والرد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك.[١]

إن المسألة المهمة والأساسية في الاستدلال بهذه الرواية هي هل إن السؤال والجواب طُرحا بشأن (القضاء) أم أنهما أشمل من ذلك ويشمل الحكم أيضاً؟

في الحالة الأولى يكون مفاد الرواية، (تعيين القاضي) لرفع المخاصمة ويكون مضمون الرواية في الحالة الثانية (تعيين الحاكم) لإدارة المجتمع.

وقد رجّح البعض الاحتمال الأول بسبب أن السؤال هو حول مرجع القضاء في المنازعات. ومن هنا فإن جواب الإمام وتعيين المرجع يكون في إطار هذا الموضوع ومن أجل حل النزاعات. وعليه فإن الرواية تدل على تعيين الفقهاء قضاةً فقط[٢]. وعند دراسة هذا الاحتمال، يجب دراسة سعة السؤال والجواب:

---

(١) وسائل الشيعة: ج / ١٨، ص / ٩٨.

(٢) الميرزا علي الإيرواني: حاشية المكاسب، ص / ١٥٦.

١ ـ سعة السؤال

من الواضح أن ذكر (الدَين) و(الإرث) في السؤال، هو على سبيل المثال، وقد طرح السائل سؤاله بشكل عام حول مرجع البيت بالاختلافات ـ سواء كان النزاع في الإرث والدين أو في الاختلافات الأخرى ـ وقد ذُكر في السؤال هل يمكن في هذا النزاع مراجعة السلطان أم القضاة؟ ويشير هذا التصريح بالتفصيل وذكر اسم السلطان الى جانب القاضي، الى أنه يجب أحياناً مراجعة القاضي لرفع الاختلاف وطلب حكم قضائي منه كي يشخّص على أساس الموازين القضائية، من قبيل البيّنة والقسم، المحكوم عليه ويصدر الحكم. ويجب أحياناً مراجعة السلطان عند الاختلافات كي يتم من خلال الاستعانة بقوته القهرية، دفع مَن يهرب من الحق، الى الاستسلام والحيلولة دون تجاوزه، وعادةً لا يتدخل السلاطين في رفع الاختلافات من النوع الأول؛ ويقوم القضاة برفع الاختلافات في إطار النوع الثاني. وتتعدد الجهات التي تبت بهذين الاختلافين، وتختلف وسائل رفع الاختلاف في كل منصب عن الآخر أيضاً. ومن هنا فإن عمر بن حنظلة قام من خلال التصريح بـ(مراجعة) السلطان أو القاضي) بتعميم دائرة السؤال من حل المشكلات القضائية من القضاة. ولهذا يجب أن لا يتبادر الى الذهن أن السؤال كان مختصاً بالنزاعات القضائية وأن السائل، طلب تعريف القاضي اللائق الذي يتمتع بالصلاحية.

كما أن التفسير القائل بـ(أن مراجعة السلطان، ذُكرت من باب أن رفع الشكوى الى القضاة المعيّنين من قِبَله، هو في الحقيقة، رفع الشكوى الى نفس السلطان، لأن القضاة هم عمّال السلطان)[1] لاينسجم مع الرواية؛ لأنه يتنافى مع

---

(١) حسين علي المنتظري: دراسات في ولاية الفقيه، ج / ١، ص / ٤٤٩.

كلمة (أوْ) وتكرار (إلى) بشأن السلطان والقضاة والذي يدل على تعدد وتنوع مرجع التظلم (فتحاكمنا الى السلطان أو الى القضاة).

والنتيجة هي رغم أن السؤال كان حيال النزاع ولكنه جعل مرجع التظلم مسائل أعم، وسأل إضافة الى السؤال حيال القاضي، حيال السلطان الذي يقع على عاتقه حل جزء من اختلافات الناس وهو مرجع بعض التظلم والشكوى.

٢ ـ سعة الجواب

تدل الشواهد التالية على أن جواب الإمام عليه السلام لا يختص بالتعريف بمرجع لفض النزاعات القضائية:

أ ـ بما أن سؤال عمر بن حنظلة، يشمل مراجعة القاضي والسلطان، فإن ردّ الإمام فى منع المراجعة من دون تفصيل وتفكيك، عام ولا يمكن تخصيصه بالقضاة.

ب ـ اعتبر الإمام مراجعة أي منهما (السلطان أو القاضي) مشمولةً بالآية (التحاكم الى الطاغوت)، والسلطان هو مصداق واضح للطاغوت وليس عمّاله ومرؤوسيه؛ لأن (الطاغوت)، تدل على المبالغة في الطغيان[1].

ولذلك فإن مراجعة السلطان، مشمولة بالتأكيد بالنهي عن التحاكم الى الطاغوت، وتخصيص الطاغوت بـ(قاضى السلطان) تخصيص مستهجن.

ج ـ عرّف الإمام الفقيه بصفته (حاكماً) بدلاً من التعريف بالقاضي اللائق؛ أي أن الإمام استخدم في تعبيره، مصطلحاً أشمل من القاضي والسلطان. والحال

---

(١) تفسير مجمع البيان: ج / ٣، ص / ٦٥.

أن رأي الإمام، كان يجعل منصب القضاء، وبما أنه تم استخدام هذه الكلمة في السؤال أيضاً، فإنه لا وجه لتغيير التعبير من القاضي الى الحاكم واستخدام مصطلح أعم.

وتعني كلمة (حَكَمَ) باللغة: مَنَع منعاً لاصلاح.[١] وفسّره البعض بـ(منع الظلم)[٢]، لأن (الحاكم يتصدّى للظالم)[٣].

وعلى ضوء هذاالمفهوم، فإن القاضي هو من مصاديق الحاكم، ونظراً الى ذكر المصاديق في معاجم اللغة عادة، فقد ذُكر (القاضي) فى تبيين الحاكم في كثير من كتب اللغة؛ بيد أن هذا التفسير، ليس من باب ترادف مفهومي القضاء والحكم، بل من باب تطبيق مفهوم الحاكم على القاضي؛ لأنه يمنع الظلم والتعدي أيضاً وهو (مطبق الحكم)[٤] حسب تعبير بعض اللغويين وينفذه. وهذا الأسلوب متعارف تماماً في كتب اللغة.

وعليه لا يمكن تفسير الحكم والحاكم بالقضاء والقاضي، وإن كان استعمال ذلك صحيح في هذه الموارد.

وتدل الاستعمالات القرآنية لهذا المصطلح على أن الحكم استخدم بمعناه الأصلي ولا يمكن في الغالب تطبيقه على خصوص القضاء. وأكد بعض المحققين على التتبع واعتبروا أكثر الاستعمالات القرآنية لهذا المصطلح تتعلق بالقضاء؛

---

(١) الراغب الأصفهاني: المفردات، ص / ١٢٦.
(٢) أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج / ٢، ص / ١٩.
(٣) ابن الأثير: النهاية، ج / ١، ص / ٤١٨.
(٤) ابن منظور: لسان العرب، ج / ١٢، ص / ١٤٢.

ولكنهم للأسف لم يذكروا أكثر من آيتين في هذا الصدد[1] وبرأينا لا يوجد اطمئنان الى مفهوم القضاء حتى فيما يتعلق بهاتين الآيتين، وعلى فرض صحة هذين الاستشهادين، فإن هناك هوّة كبيرة للوصول الى ادعاء (أكثر الاستعمالات القرآنية). ومن الآيتين اللتين استشهد بهما، الآية التالية:

﴿لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريق من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون﴾[2].

في هذه الآية، نهي عن إعطاء مال ا(الحكّام) ليحققوا تطلعاتنا الخاطئة للتصرف بأموال الآخرين. ومن مصاديق هذه الآية اعطاء الرشوة للقاضي؛ ولكن لا يوجد دليل على اختصاص الآية بذلك؛ كما أنه لا يمكن تجاهل أخذ الرشوة من قبل الحكام والمسؤولين الحكوميين أواعتبار ذلك خارجاً عن شمول الآية؛ كما أن حرمة الرشوة من الناحية الفقهية لا تختص بالقاضي[3] وقد صُرّح في بعض الروايات بـ(رشوة الوالي)[4].

أما ما ورد من تفسير للحكام في هذه الآية، في إحدى الروايات بالقضاة[5]، فإنه لو فرضنا صحة سند الرواية[6] فإنه لا يمكن اعتبار ذلك تحديداً

---

(١) حسين علي المنتظري: دراسات في ولاية الفقيه، ج / ١، ص / ٤٣٤.

(٢) البقرة: الآية ١٨٨.

(٣) سيد محمد كاظم الطباطبائي: العروة الوثقى، ج / ٣، ص / ٢٤.

(٤) روي عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: (ايّما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة عن حوائجه... وان أخذ رشوة فهو شرك) (نفس المصدر، ص / ٢٢).

(٥) وسائل الشيعة: ج / ١٨، ص / ٥.

(٦) في سند الرواية، روى محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن عيسى، وقد أشكل ابن وليد والصدوق على هذا النقل (راجع: رجال النجاشي، ص / ٣٤٨).

للمفهوم ومن باب التطبيق على المصداق الواضح لهذا المفهوم. أمّا الآية الأخرى التي استشهد بها فهي:

﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾[1].

هل توجد في هذه الآية، قرينة على اختصاص الحكم بالقضاء حتى يمكن حمل الموارد الغامضة الأخرى على القضاء على ضوء لسان هذه الآية؟ وهل أن مخاطبي هذه الآية هم القضاة فقط، أم أن جميع مسؤولي الحكومة، لديهم هذه الوظيفة؟ وقد فسّر العلامة الطبرسي هذه الآية تفسيراً عاماً، واعتبرها على ضوء الآية اللاحقة، شاملة للحكام والولاة أيضاً وقال: أمر الله الحكّام بأن يحكموا بالعدل والانصاف، وبما انّه تمّ حث الولاة في هذه الآية على اداء حقوق الناس ومراعاة العدالة والمساواة فقد دعا الله الناس الى طاعتهم والتعاون معهم وقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولوا الأمر منكم﴾[2].

وهناك استعمالات كثيرة أخرى لهذا المصطلح بشأن الحكم والحكام ولا يمكن في كافة هذه الموارد الالتزام بجواز الاستعمال.

وتُشاهَد في نهج البلاغة، موارد من هذا القبيل؛ مثل:

وقد علمتم انّه لا ينبغي أن يكون الوالي على الفروج والدماء والمغانم والأحكام وإمامة المسلمين، البخيل، فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل فيضلهم بجهله، ولا الجافي فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدول فيتخذ قوماً دون قوم، ولا المرتشي في الحكم فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع، ولا

(١) النساء: الآية / ٥٨.

(٢) تفسير مجمع البيان، ج / ٣، ص / ٦٤.

المعطّل للسنّة فيهلك الأُمّة.[1]

وخاطب الإمام علي عليه السلام، والي البصرة ابن عباس وقال: متع الناس بوجهك ومجلسك وحكمك.[2]

وعلى أي حال فإن ادعاء أكثرية الاستعمال في القرآن للقضاء كلام لا جدوى فيه إذا استعملت هذه الكلمة في القرآن في حوالي مئة مورد ويجب أن يكون أكثر من نصفها متعلقاً بالقضاء؛ بينما من غير الواضح هكذا استعمال حتى في الموردين اللذين جرى الاستشهاد بهما. وقد ذكر ذلك صاحب الاستدلال في موضع آخر بـ(لعلّ)[3].

وأكثر عجباً اعتباره استعمال الحاكم للوالي والإمام مقروناً بنوع من التأويل ورآى أن نسب الحاكم الى الإمام هو من باب الواسطة في الثبوت؛ أي أنه يُقال للإمام حاكماً لأن القضاة وهم الحكام الحقيقيين يُعيَّنون من قبل الإمام.

وهكذا اعتُبر الحاكم بمعنى القاضي فقط. ولاشك أن هذا التفسير يخالف الارتكاز والفهم العرفي، ويتناقض مع كلمات اللغويين ومع الاستعمالات العربية الفصيحة؛ فمثلاً لمّا خطب أبو طالب خديجة لرسول الله صلى الله عليه وآله، قال:

الحمد لربّ هذا البيت الذي جعلنا من زرع إبراهيم... وجعلنا الحكّام على الناس[4].

ومن الواضح أن أبا طالب، لم يكن يريد التعريف ببني هاشم كقضاة، بل

---

(١) نهج البلاغة: خ ١٣١.

(٢) نفس المصدر: الرسالة / ٧٦.

(٣) حسين علي المنتظري: دراسات في ولاية الفقيه، ج / ١، ص / ٤٣٤.

(٤) محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، ج / ٥، ص / ٣٧٤.

كان يقصد بيان أنهم مرجع الأمور المهمة للناس.

وحين أخذ المهدي العباسي البيعة من الناس لولديه هادي ورشيد كوليين للعهد، أنشد السيد الحميري، وهو شاعر وأديب في ذلك العصر يقول:

ليس علينا ما بقوا غيرهم   في هذه الأمة من حاكم[1]

الاستنتاج العام من مقبولة عمر بن حنظلة

على ضوء عمومية السؤال والقرائن الموجودة في كلام الإمام على عمومية الجواب وخاصة طرح (جعل الحاكم) بدلاً من (جعل القاضي) ولا يمكن اختصاصه بالقاضي، فإن الرواية تدل على جعل الحاكم بمفهومه الواسع وحتى لو غضضنا الطرف عن عموم السؤال وكان السؤال يتعلق بالنزاعات القضائية فقط، فإن خصوصية المورد لا يمكن أن تخصص الحكم العام للإمام في تعيين الحاكم، وتجعله مختصاً بالقضاء.

يقول آية الله النائيني:

تشمل الحكومة بصورة مطلقة كلا وظيفتي الولاية والقضاء، بل ان من المستبعد أن يكون للفظ (الحاكم) ظهور فيما يتعلق بـ(الوالي) وهو متصدي للحكم على الناس واختصاص مورد سؤال المقبولة بالقضاء لا يوجب تخصيص العموم في جواب الامام.[2]

---

(١) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج / ٧، ص / ١٤.

(٢) محمد تقي الآملي: المكاسب والبيع (تقريرات درس آية الله النائيني)، ج ٢ ص ٢٣٦.

ويميل الشيخ الأنصاري الى هذا التفسير العام أيضاً، ويعتبره شاملاً لجميع صلاحيات الحكام في أمور المجتمع، ومنها فصل الخصومة؛ لأن الحاكم بمعناه المتعارف لدى الناس لا يقوم بالقضاء فقط ولا يقوم الحكّام الذين يعيّنون من قبل السلاطين بالبت بالدعاوى فقط. إذن فالشخص الذي جعله الإمام حاكماً وكلّفنا بقبول حكمه، يتمتع بهذه المكانة، ويجب الرجوع إليه في جميع الأمور[1].

وقال في موضع آخر: انّ ما يُفهم عرفاً من لفظ (الحاكم) هو الشخص الذي لديه سلطة عامة ؛ كما لو قال سلطان لأهل مدينة: جعلت فلاناً حاكماً عليكم. ويفهم من ذلك ان ذلك الشخص لديه صلاحية في جميع الأُمور المتعلّقة بالسلطان. ويؤيد هذا الاستظهار عدول الامام في المقبولة من لفظ (حكم) إلى لفظ (حاكم)، مع انّه طبقاً للسياق مناسب بعد (فارضوا به حكماً)، (فاني قد جعلته عليكم حكماً)، ولكن بما ان الامام يريد تعريف (الحاكم) فانّه لم يكتف بمجرد تولي الفقيه للحكم في حل الاختلافات وصرح من خلال الاتيان بلفظ (الحاكم) بدوره العام (فاني قد جعلته عليكم حاكماً) .

وبعبارة أُخرى، ذكر الامام عليه السلام علّة لوجوب قبول الحكم في موارد الاختلاف والخصومة وتلك العلّة هي كون الفقيه حاكماً على الاطلاق من قبل الامام (فارضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً). اذن نفوذ حكم الحاكم في موارد الاختلاف والدعاوى هو من فروع حاكميته المطلقة. وعلى ضوء هذا التعليل فان اعتبار حكم الحاكم لا يختص بموارد التخاصم والنزاع.[2]

---

(١) الملّا حسين قلي الهمداني: القضاء الإسلامي (تقريرات درس الشيخ الأنصاري)، ج/ ١، ص/ ٦٨.

(٢) الشيخ مرتضى الأنصاري: القضاء والشهادات، ص/ ٤٨ و ٤٩.

واعتبر صاحب الجواهر أيضاً لفظ (الحاكم) في المقبولة بمعنى صاحب صلاحية في مختلف أقسام الولاية، ومنها القضاء[1].

ومن المثير للعجب هنا أن البعض اعتبر المقبولة متعلقة بـ(تعيين القاضي) وفسّروا الحاكم بالقضاي[2].

هذا من جهة ومن جهة أُخرى استنتجوا من هذه الرواية أن الفقيه فقط له صلاحية الحكم والولاية واعتبروا دلالة المقبولة لإثبات صلاحية الفقيه وولايته بالقوة في أمر الحكم وإدارة البلاد، من دون إشكال[3]. ولو كانت الرواية تخبر عن تعيين القاضي فقط وكان المقصود من الشروط مثل (نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا) شروط القاضي، فكيف يمكن الحصول منها على شروط الوالي والإمام وإثبات الصلاحية المختصة بالفقيه للحكم؟ وبعبارة أخرى ما هو التلازم بين التعيين بالقوة للفقيه قاضياً وبين صلاحيته بالقوة حاكماً، وكيف يمكن الوصول من الأول الى (حسب فرض، مفاد المقبولة) الثاني؟

تفسير التعيين

يجب عند دراسة الرأي القائل بالتعيين البحث في التفاسير المختلفة للتعيين وسعتها، إضافة الى أدلته. إن المحور الأساسي في وجهة النظر هذه هو أن (العلاقة) بالله، تحقق شرعية الحكومة. والتأكيد على هذه العلاقة أو (الانتساب)،

---

(١) جواهر الكلام: ج / ٤٠، ص / ١٨.

(٢) حسين علي المنتظري: دراسات في ولاية الفقيه، ج / ١، ص / ٤٥٠.

(٣) نفس المصدر: ص / ٤٥٥.

هو الفارق بين وجهة النظر هذه وبين وجهة نظر أخرى اعتبرت الحكم أمراً بشرياً بحتاً ولاترى الإذن الإلهي معتبراً في ذلك. ويمكن عرض الانتساب الى الشرع أو نيل الحكم للشرعية من قبل الشريعة، بأشكال مختلفة وفي إطار فرضيات مختلفة:

بيان الحكم، جعل المنصب، إنشاء الوكالة وغيرها، وبما أن التعيين بمعناه الأعم والواسع ـ في مقابل الانتخاب ـ هو استناد الحكم الى الإدارة التشريعية لله، فإن اي رأي يقبل هذه الأصالة يعتقد بنوع من التعيين، وإن جعل لانتخاب الناس، سهماً في الحكم من ناحية أن الشرع قرره؛ لأنه اعتبر في النهاية، إرادة الله مبدأً للشرعية.

ويتضمن التعيين بهذا التفسير الواسع، آراءً مختلفة نتناول فيا يلي التعريف بها بصورة مجملة:

١ ـ الضرورة العقلية للإذن الإلهي

إنّ مَن اعتبر ولاية الفقيه على أساس الدليل العقلي، يرى (الإذن الإلهي) معياراً للشرعية بمقتضى هذا الدليل. ولا يثبت في هذا الدليل ـ الذي أوضحناه بالتفصيل سابقاً ـ شكل خاص من (الإذن) ولا يدل البرهان العقلي على أكثر من ضرورة الإذن الإلهي، باعتباره من شروط دولة الحق.

ورغم أن التعيين يكون له تفسير واسع، عند القبول بهذا المبنى ويسنجم مع كل أشكال التعيين التي ستُطرح من الآن فصاعداً، ولكنه يصبح محدوداً ومضيقاً على صعيد المصداق. بمعنى أن المُعيّن لا يمكن أن يكون متعدداً ويتحقق الإذن

الإلهي بالضرورة لشخص واحد لائق وليس أكثر. وعليه لا يمكن التكلم حول التعيين بالنسبة لأفراد مختلفين، على هذا المبنى:

من الأمور التي توجب وجود الحكم والحاكم وتثبت ضرورتهما عقلاً هو زوال الاختلافات والتنازع في المجتمع وحصول انسجام وتنسيق بين مختلف الفئات. وعلى هذا الأساس كيف يمكن عرض أطروحة تكون ناقضة لهذا الغرض تماماً وتكون عاملاً رئيسياً لظهور التشتت والمنازعة؟[1]

٢ ـ جواز التصدي للقدر المتيقن

يرى بعض الفقهاء المتأخرين، مثل آية الله الخوئي، أن تصرفات الفقيه نافذة على اساس القدر المتيقن ويعتقد أن في المجتمع أُمور يجب متابعتها وأداءها ولا يمكن إهمالها. وهي موارد يجب أن تنجز على أساس رأي الفقيه الجامع للشروط ؛ لأنه القدر المتيقن من بين الأفراد الذين قد يحق لهم القيام بهذه الأعمال[2].

وعلى هذا المبنى فإن دائرة صلاحيات الفقيه، تتقيد بالحاجات اللازمة، من جهة، كما أن دائرة الأفراد المأذون لهم تقلل الى الحد الأدنى، من جهة أخرى؛ فمثلاً يجب مراعاة شروط الأعلمية في المتصدي لهذه الأمور؛ ففي حالة وجود الفقيه الأعلم وغير الأعلم يكون الإذن للفقيه الأعلم، هو القدر المتيقن ومن

---

(١) محمد تقي مصباح اليزدي: سلسلة مباحث في المعارف القرآنية، ص / ١٨٦٧.

(٢) الميرزا علي الغروي التبريزي: التنقيح في شرح العروة الوثقى، (تقريرات درس آية الله الخوئي) الاجتهاد والتقليد، ص / ٤٢٣.

الطبيعي عدم وجود دليل على جواز التصرفات الولائية لغير الأعلم. وعلى هذا الأساس يمكن القول أنه لا يوجد دليل على نفوذ تصرفات فقهاء متعددين وتصرف الفقيه مبسوط اليد الذي يتكفل هذه الأمور، نافذ وجائز، وبعبارة أخرى، بما أن تدخل الفقهاء هو من باب التصدي للأمور الحسبية فقط من دون أن يجعل في حقه منصباً، فإنه إذا تصدى فقيه واحد للشروط لهذه الأمور، فلا وجه لجواز الآخر للتصدي ولا يمكن نسب ذلك الى رضا الشارع، إلاّ أن تكون الأمور الحسبية منفصلة ومستقلة عن بعضها الآخر بحيث لا يؤدي تصدي فقهاء متعددين الى وقوع أي اصطكاك ومواجهة؛ من قبيل أن يتصدى أحدهم لشؤون الحكم ويتصرف الآخر في بعض الموارد الجزئية الخارجة عن دائرة التدخل الحكومي؛ كالمبادرة الى تجهيز ميت لا ولي له مثلاً[1].

ويجب عدم الظن أن أصل جواز تصرفات الحكومة على هذا المبنى، يكون موضع شك وتواجه إدارة شؤون المجتمع إخلالاً؛ لأن هذا الرأي يلتزم بتأمين جميع حاجات المجتمع والحياة الاجتماعية للإنسان. وعلى هذا الأساس بنا آية الله الخوئي، شرعية القضاء وإجراء الحدود وحتى الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة للفقيه جامع الشروط، من دون أن يتم اثبات أي منصب للفقيه على أساس أدلة الولاية. ولديه مناقشة حتى في الأدلة اللفظية لتعيين القاضي[2].

---

(١) كتب الميرزا جواد التبريزي وهو يلتزم بهذا المبنى يقول: (يجوز لساير الفقهاء التصدي لبعض الأمور الحسبية فيما إذا لم يكن التصدي لها مزاحمة وتضعيفاً لمركز المتصدي للزعامة كنصب القيم لليتيم والتصدي لتجهيز ميت لا ولي له ونحو ذلك). (راجع: إرشاد الطالب، ج/ ٣، ص/ ٤٠ و ٥٤.

(٢) السيد أبو القاسم الخوئي: مباني تكملة المنهاج، ج/ ١، ص/ ٦.

٣ ـ بيان الحكم الشرعي

يرى بعض المحققين أن مفاد نصوص ولاية الفقيه، هي بيان حكم شرعي وقد وصف الإمام الصادق عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة، من موضع (مبيّن الأحكام)، الفقيه باعتباره فرداً له ولاية ورأيه نافذ في الحكومة وأداءالمجتمع. وهذا الوصف هو نوع من (الإخبار عن الحكم الإلهي) ويجب أن لا يعتبر بمعنى إنشاء حكم ولائي[1]. ومن هنا فإن الإمام عليه السلام أخبر بما جعله الله تعالى، لا أنه عيّن بصورة مباشرة شخصاً للحكم وفوّض إليه منصباً؛ فقد أبدى الأئمة عليهم السلام آراءً في موارد أخرى بوصفهم مبينين للأحكام.

يقول الملا رفيع الدين النائيني، بشأن تعبير المقبولة (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) ما يلي:

هناك احتمالان بشأن هذه الجملة: أحدهما (أنني جعلته حاكماً عليكم) والآخر هو (وصفته باعتباره حاكماً عليكم وأخبر عنه)[2].

ثم أيّد الاحتمال الثاني وقام بتفسير وتوضيح معنى (الجَعْل) الذي ورد في الرواية وقال:

إن الجعل يعني الوصف أيضاً؛ فمثلاً حين يُقال: (جعل فلان زيداً أعلم الناس) بمعنى أنه وصف زيد بهذه الخاصية. و(الجعل) في الآية ١٩ من سورة الزخرف هو بمعنى الوصف حيث جعل المشركون، الملائكة إناثاً: ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا﴾ أي أنهم يصفون الملائكة بهذا الشكل.

---

(١) مير فتاح المراغي: العناوين، ج/ ٢، ص/ ٤١٢.

(٢) رفيع الدين النائيني: تعليقه وافية، ج/ ١، ص/ ٢٨٧.

وعلى هذا الأساس، فإن جعل الحاكم هو بمعنى أن الإمام عليه السلام اعتبر الفقيه متصفاً بمنصب وبيّن وصفه للفقيه حاكماً بعبارة (فإني قد جعلته عليكم حاكماً)[١].

وبعد أن نقل العلامة المجلسي هذا الكلام عنه واعتبر أن بعض موارده جديرة بالمناقشة، اعتبره بشكل عام، متيناً[٢].

وطرح الشهيد الثاني هذا المبحث واعتبر ولاية الفقيه من باب (إعلان) الولاية من قبل الأئمة عليهم السلام ـ على شكل احتمال ـ وليس من باب (تفويض) الولاية من قبلهم ولكنه على أي حال مر على هذا الرأي بشك[٣]، فيما قوّاه مير فتاح المراغي[٤]

وقد انتقد الفقهاء اللاحقين، مثل صاحب الجواهر[٥] والشيخ الأنصاري[٦] هذا الرأي ورفضوه.

وعلى هذا الأساس، فلا مجال لطرح سؤالات من قبيل أنه كيف عيّن الإمام الصادق عليه السلام حاكماً للعصور التي بعده ومارس الولاية وكيف يبقى الأشخاص الذين يعيّنهم الحاكم ووكلائه في مناصبهم بعد وفاته. ومع هذا يجدر طرح السؤال التالي: هل أن هذا الحكم عام في نفوذ تصرفات الفقيه ويشمل كافة فقهاء كل عصر أم يختص بواحد منهم؟

---

(١) نفس المصدر: وقد رجّح الاحتمال الثاني على الوجوه الأربعة.

(٢) محمد باقر المجلسي: مرآة العقول، ج / ١، ص / ٢٢٤.

(٣) الشهيد الثاني: مسالك الأفهام، ج / ١٣، ص / ٣٥٩.

(٤) مير فتاح المراغي: العناوين، ج / ٢، ص / ٥٧٨.

(٥) جواهر الكلام: ج / ٤٠، ص / ٦٤.

(٦) الملا حسين قلي الهمداني: القضاء الإسلامي (تقريرات درس الشيخ الأنصاري)، ج / ١، ص / ١٨٣.

٤ ـ نيابة الإمام

يمكن أن تؤخذ بنظر الاعتبار ولاية الفقيه بشكل نيابة ووكالة عن الإمام عليه السلام. وبشكل عام، فإن النائب، يكون بديلاً للمنوب عنه في كل نيابة ويتصرف نيابة عنه. وفي الحقيقة إن كل خطوة من قبل النائب هي بمثابة خطوة للولي الأصيل. وعبارة نيابة الفقهاء للإمام صاحب الزمان (عج) في فقه الشيعة كانت رائجة منذ عصر الشيخ المفيد وحتى الآن.

واعتبر بعض الفقهاء، القضاء في عصر حضور الأئمة عليهم السلام من هذا الباب والتزموا بلوازمه أيضاً؛ فمثلاً بما أن النائب بعد وفاة المنوب عنه لا يحق له التصرف ويكون إطار ولايته محدود بفترة حياة الولي الأصلي، فإن هؤلاء القضاة يُقالون من مناصبهم عند رحلة الإمام، لانقطاع رابطة النيابة والوكالة بينهم. وذكر الشيخ الطوسي هذا الرأي بوصفه (مقتضى المذهب)؛ كما أن المحقق الحلّي والشهيد الثاني يميلون الى هذا الرأي أيضاً واستدلاّ أن ولاية النواب على أساس النيابة هي فرع للولاية الأصل وتزول الولاية الفرعية بزوال الولاية الأصلية[1]، ويجب أن يتخذ الإمام اللاحق قرارات في هذه الموارد[2].

ونظراً الى أن استمرار ولاية الفقهاء في عصر الغيبة، كانت مسلّمة في الفقه الشيعي[3]، فإن البعض بنوا ولاية الفقيه على مبنى آخر غير النيابة ليتحرر من هذه القيود، فيما قبل بعض آخر هذا المبنى في باب ولاية الفقيه والتزموا بتحصيله على أساس النيابة وأن الحكم المذكور في إقالة النائب بموت المنوب عنه، يختص

---

(١) الشهيد الثاني: مسالك الأفهام، ج/ ١٣، ص/ ٣٥٩.

(٢) جواهر الكلام: ج/ ٤٠، ص/ ٦٤.

(٣) الشهيد الثاني: نفس المصدر.

بالنواب الخواص، ولا يشمل النيابة العامة، من قبيل الولاية في عصر الغيبة. ورأى بعض آخر، أن النيابة العامة للفقيه في عصر الغيبة هي نيابة عن الإمام صاحب الزمان عليه السلام وعلى ضوء توقيع الإمام في هذا الصدد حيث اعتبر الفقهاء حجته على الناس (فإنهم حجتي عليكم) اعتبروا هذا الإشكال منتفياً من حيث الموضوع.

٥ ـ التعيين الخاص

إن التعيين في تعبيره الفقهي هو شكل خاص من تحقق الولاية حيث يقع في مقابل الأقسام الماضية، والمقصود به في لسان الفقه هو أن الذي يقوم بالتعيين يعطي منصب أو مناصب لفرد أو افراد للقيام بأعمال وتحصل له ولاية بسبب ذلك، بحيث يحصل على صلاحيته للتدخل والتصدي بهذا الإعطاء والإنشاء، من دون أن توجد في ذلك قيود الوكالة ويرتبط بقاء ودوام ولاية الولي المعيّن باستمرار ولاية الشخص المعيِّن؛ مثل شخص يحصل بسبب الوصاية على حق التصرف في بعض الأموال حيث لا يزيل موت الموصي، حق الوصي أبداً؛ ومثل فرد يُعيَّن من قبل الحاكم للبت بأمور المحجورين أو الأطفال[1].

ويُلاحظ في هذا الفرع الفقهي أحد الاختلافات بين الوكالة وبين التعيين والذي طُرح بشأن الأشخاص المأذون لهم من قبل حاكم الشرع:

ان الشخص الذي لديه وكالة من قبل المجتهد للتصرف في الأوقاف أو أموال المحجورين، يقال بموت ذلك المجتهد، خلافاً للشخص الذي يكون مُعيّناً

(١) مير فتاح المراغي: العناوين، ج / ٢، ص / ٤١٢.

من قبل المجتهد ؛ كما لو عيّنه مجتهد لتولي الوقف أو قيموميّة المحجورين، وفي هذه الحالة لا تزول ولاية المتولي والقيم بموت ذلك المجتهد .[1]

وكان للأئمة عليهم السلام وفقاً للمباني العقائدية لدى الشيعة هذه الصلاحية في تعيين الحكام، وليس هناك مجال للتأمل والشك بشرعية التعيين من قبلهم. ويمكن أن يتم هذا التعيين على شكل تعيين خاص ولشخص معيّن، مثل الموارد الكثيرة التي حصلت في عصر الإمام علي عليه السلام حيث كان الإمام عليه السلام يعيّن ولاةً وقضاةً؛ كما يمكن أن يتم هذا التعيين على شكل تعيين عام، ويكون المعيّنون جميع الأشخاص الذين يتمتعون بصفات خاصة.

إن التعيين العام للقضاة، في فقه الشيعة هو رأي سائد قَبِل به حتى الذين يعتقدون بالانتخاب ولم يشككوا بذلك استناداً الى مقبولة عمر بن حنظلة ومشهورة أبي خديجة (فإني قد جعلته قاضياً)[2].

ويمكن القول بصورة عامة أن مبحث كيفية ولاية الفقيه من ناحية الوكالة، التعيين، بيان الحكم وغيرها لم يتم الاهتمام بها في فقه الشيعة بصورة كاملة وشاملة ولم يتم تنقيح وتبيين مستلزمات ونتائج كل رأي، وإن تم التأكيد باستمرار على التعيين في تعبيره العام والشامل.

وأشار صاحب الجواهر في ختام مبحث الخمس، الى بعض نقاط الغموض هذه وقال :

لم يبيّن أصحابنا ان ولاية الحاكم هي من باب الحسبة أم غيره. وفي الحالة

---

(١) سيد محمد كاظم اليزدي: العروة الوثقى، باب الاجتهاد والتقليد، المسألة / ٥١.

(٢) وسائل الشيعة: ج / ١٨، ص / ١٠٠.

الأُولى، لماذا تقدّم ولاية الحاكم على ولاية العدول المؤمنين؟ وإذا لم تكن من باب الحسبة، فهل ان تعيين الحاكم تم من قبل الله أم انّه أُعلن على لسان الامام عليه السلام أم انّه كان بصفته وكالة ونيابة عن الامام وهو الصاحب الأصيل للولاية؟ واذا كانت الوكالة من الامام، فهل هي وكالة ونيابة مطلقة حيث يمكن لمجتهد أن يقبل وكيل مجتهد آخر؟[١]

تبيين دائرة التعيين

بما أن التعيين في عصر الغيبة، كان على شكل تعيين عام، وذكرت خصائص المعيَّنين بدلاً من التعريف بشخص، ولذلك يجب تحديد سعة التعيين وهل أن هذا التعيين يشمل كافة الفقهاء العدول الأكفاء أم يختص ببعضهم؟ في الحالة الأولى، جُعلت الولاية لهم كلهم ليمارسوا الحكم بمشاركة بعضهم البعض أم أن لكل واحد منهم الولاية؟

ويقوم الارتكاز الفقهي للفقهاء السابقين، الذي يستند على استنتاجهم من النصوص الروائية، على أن الولاية مستقلة لكل واحد من الفقهاء العدول. ومن هنا فقد اعتبروا تصرفات الفقهاء المتعددين نافذاً ولم يروا اشتراط شرعية تصرف أي منهم بإذن الآخر. وعلى هذا النمط كان الأسلوب العملي لدى الفقهاء في التصدي للأمور الحسبية.

إن هذا الرأي مقبولاً في الظروف التي كانت الدولة الطاغوتية مسيطرة على الأوضاع ويقوم كل فقيه بإجراء الأحكام أو التصدي للأمور الحسبية في دائرة

---

(١) جواهر الكلام: ج / ١٦، ص / ١٨٠.

نفوذه؛ ولكن كيف يمكن تبرى هذا التعدد والتنوع واعتباره ممكناً مع قيام الحكومة الإسلامية؟

وفي عام ١٣٤٨ هـ. ش، حيث طرح الإمام الخميني مبحث ولاية الفقيه كأساس لإقامة الحكومة الإسلامية في حوزة النجف وقام بدراستها علمياً خلال جلسات متعددة، كانت إحدى الشبهات التي طُرحت مباشرة هي كيف يمكن الجمع والمواءمة بين ضرورة وحدة القيادة وبين ولاية الفقهاء المتعددين ؟ وفي تلك الأيام كتب آية الله رباني شيرازي وكان من طلائع النهضة الإسلامية، رسالة الى أحد تلامذة الإمام في النجف وطرح فيها الإشكال التالي: (قد يوجد في كل قصبة وقرية عدة فقهاء، فما هو الحل ؟)[1].

وقبل دراسة هذا الموضوع، يجب الالتفات الى أن تعيين الفقيه الجامع للشروط، إذا قُبِل على أساس الدليل العقلي (التفسير الأول للتعيين) فلا مجال

---

(١) تدل هذه الرسالة المفصّلة، التي كُتبت في ظروف كانت أول شرارة لقضية الحكومة الإسلامية قدحت لتوّها في أجواء الحوزة العلمية، على البصيرة الخاصة لدى كاتبها ومعرفته بالأبعاد المختلفة والزوايا الغامضة للموضوع؛ فمثلاً ورد في المادة الثامنة لهذه الرسالة ما يلي: هل إن مدة الخلافة تستمر حتى نهاية العمر أم هي مؤقته؟ يجب دراسة كلا الوجهين: الوجه الأول هو أن للشخص ولاية ما دام لائقاً ولا يمكن إقالته. وبناءً على هذا يكون شبيهاً بجمهورية طيلة العمر.

والوجه الثاني بما أن الخليفة هو إنسان، وإن كان عادلاً، وقد يقوم بتعزيز سلطته بالتدريج ويصبح شخصاً مستبداً وتكون إقالته في ذلك الوقت أما غير ممكنة أو تترتب عليها محذورات أخرى، كما أن من الممكن خلال فترة تصديه أن تتوفر شروط تقدم لدى شخص آخر ويكون أعلم منه في مجال ما. وبناء على هذا نجعل المدة مؤقتة منذ البداية ويقوم نخبة الأمة بإعادة النظر بعد انتهاء المدة، فإن بقي على كفاءته، يتم انتخابه مرة أخرى وإلاّ يتم انتخاب الأصلح. (راجع سيد حميد روحاني: نهضة الإمام الخميني، ج/ ٢، ص/ ٥٢٢ ـ ٥٢٧).

لطرح هذا السؤال؛ لأن الشمولية في دليل التعيين على أساس ذلك المنبى لا توجد بالنسبة لكل الفقهاء حتى يكون كل فقيه عـادل مشـمولاً بأدلة التـعيين ويـتمتع بالولاية.

وإذاكان المبنى الثاني في تفسير التعيين مقبولاً وتم الاكتفاء بجواز التصدي في حدود القدر المتيقن، فإننا لا نواجه محذور تعدد الولاية وتداخلها؛ لأنه إذا كان هناك فقيه متصدي فإن جواز الآخرين يكون خارج القدر المتيقن وخلافاً للشرع حسب القاعدة الأولية.

والآن ينبغي دراسة مشكلة تعدد الفقهاء ممن تتوفر فيهم الشـروط عـلى المباني الأخرى الموجودة في تفسير التعيين:

الجواب الأوّل

يقع إشكال تعدد الولاية في حالة كون نصوص جعل الولاية عامة تشمل كافة الفقهاء العدول الأكفاء؛ بيد أن هذا الشمول يكون موضع شك عند التأمل في النصوص ذات الصلة؛ لأن هذه النصوص لم تكن في مقام بيان ولاية جميع الفقهاء بالفعل والمقصود منها أساس شرعيته تدخلهم في القضايا الاجتماعية والحكومية فقط. وقد أوضحنا سابقاً في مبحث الأعلمية أن إطلاق أدلة التعيين مخدوش بنظر بعض الفقهاء كالشيخ الأنصاري، وقد ذكر مثالاً وقال: لو قيل لمـريض: (راجـع الطبيب) فهذا لا يعني الإذن بمراجعة أي طبيب. وكذلك حـين يـوجب الإمـام مراجعة الفقهاء، فليس في مقام بيان اعتبار آرائهم جميعاً.

ولو اعتبرنا هذا الإطلاق مفروضاً، فإنه يـمكن أيـضاً الادّعـاء بأن هـذه

النصوص منصرفة عن فرض إقامة الحكومة الإسلامية ولا تشمل الظروف التي تتحقق فيها الحكومة الإسلامية. وينجم هذا الانصراف من وجهين هما:

الوجه الأول: كان الشيعة في محيط صدور الروايات محرومين من تولي الحكم، وكان الطاغوت يسيطر عليهم في تلك الظروف. وفي تلك الأوضاع والأحوال، أذن الأئمة عليهم السلام للفقهاء بالقيام بحل المشاكل الاجتماعية للشيعة، كلٌ منهم في حدود إمكاناته. لئلا يذوب الشيعة في الحكومات الطاغوتية ويعترفون بها ولا يعجزوا عن حل مشكلاتهم. فهذه النصوص، في تلك الظروف، كانت بمعنى إعطاء الشرعية للأعمال التي يقوم بها حكّام محليون متعددون في حدود رفع احتياجات الشيعة ولا تشمل الظروف التي يتمكن فيها الشيعة من تسلم السلطة وإقامة حكومتهم المطلوبة. إذن فتعيين الفقهاء المتعددين منصرف عن هذا المورد.

الوجه الثاني: تتدخل القرائن العقلية كما هو الحال بالنسبة للقرائن الحالية والمقالية، في انصراف الدليل اللفظي عن بعض الموارد، وبما أن العقل لا يقبل بحكم أفراد متعددين ويعتبر ذلك مدعاة الى الفوضى وانهيار أمور المجتمع، فإن من المؤكد أن أدلة تعيين فقهاء متعددين، تنصرف عن هذا الفرض المخالف للحكمة ولا يمكن اعتبار هذه النصوص مصححة ومجوزة لحكم أفراد متعددين، على ضوء هذه القرينة العقلية.

الجواب الثاني

هناك قاعدة مسلّمة تشير الى أن شمول أي دليل مطلق يصبح مقيداً بسبب

دليل مقيد. ومن هنا وعلى فرض إطلاق أدلة التعيين وعدم انصرافها، فإنه يجب البحث في مقيداتها، وتقييد أدلة التعيين على أساس المقيدات؛ فمثلاً إذا لم يـرد كلام عن شرط العدالة في أدلة التعيين؛ فإنا نقيد إطلاق أدلة التعيين بدليل آخـر يسلب الولاية من الفاسق. كما أنه يجب صرف النظر عن إطلاق أدلة التعيين لكل الفقهاء لوجود أدلة ترى وجوب الأخذ بنظر الاعتبار المرجحات والامتيازات في الحاكم وتقييد التعيين بأكفاء الفقهاء فقط، الفقيه الذي يتفوق على الآخرين من حيث العلم والبصيرة والتدبير. وقد تكلمنا بصورة مفصلة في هذا الصدد في مبحث شروط الحاكم الإسلامي.

الجواب الثالث

إن تعيين الفقهاء المتعددين لزمن واحد، ليس فيه أي محذور عقلي أو شرعي، وإذا كان ظاهر الأدلة له دلالة على ذلك، فلا مانع من قبولها؛ لأن مفاسد مثل الفوضى في الحكم، تحصل في حالة أن ممارسة ولاية الفقهاء المتعددين، وإن كانت جائزاً في حالة التزاحم؛ إلاّ أن عموم الفقهاء الذين يعتقدون بتعدد الولاية، يجمعون على أن أي فقيه إذا تسلم السلطة، فلا يحق لبقية الفقهاء التدخل في عمله. إذن ينبغي القول أن أدلة التعيين وإن كانت مطلقة في الشمول لجميع الفقهاء والعدول الأكفاء، إلاّ أنها محدودة ومشروطة بالنسبة لموارد ممارسة الولاية وتكون ممارسة ولاية أي فقيه، جائزة في حالة عدم تدخل فقيه آخر فيها. وعلى ضوء هذا القيد، فإن التعيين العام لفقهاء متعددين، لا يستلزم أبداً الفوضى والاضطراب. وعليه فإنه إذا تولى فقيه إدارة الحكم، فإنه لا يجوز للآخرين ممارسة الولاية وتدخلهم في هذه الدائرة، نظراً الى أن الحكم لا يقبل

التجزئة من حيث ماهيته الخاصة، خلافاً للموارد الجزئية للأمور الحسبية والتي لا يترتب محذور على التكثر والتعدد والتصدي لها، فإن التصدي لمورد ما لا يسبب تحديداً لتصدي الآخرين في الموارد الأخرى.

ويجب أن لا يتصور أن تعيين فقهاء متعددين هو لغو وخلاف للحكمة ولا يمكن الالتزام به[1]. لشرعية تصدي فقيه واحد دائماً لإدارة المجتمع وتدبير الحكم، لأن هذا التوهم يكون في حالة أن يكون تعيين الحاكم، هو من أجل إدارة البلد، وبالتالي فإن تعيين أكثر من شخص واحد يعتبر لغواً لأن بلد واحد لا يحتاج الى عدة حكومات وعدة حكام، والحال أن تعيين الحاكم من قبل الإمام الصادق عليه السلام في المقبولة، يقصد به الظروف المختلفة التي يواجهها الشيعة طيلة التاريخ، وهكذا تعيين عام لفقهاء متعددين في اوضاع وأحوال مختلفة لا يكون عبثاً أبداً. ظروف من قبيل:

١ ـ كان الفقهاء المتعددون يقومون برتق وفتق أمور الشيعة طيلة قرون طويلة، حين لم تكن لديهم حكومة.

٢ ـ عند إقامة الحكومة الإسلامية ووجود حاكم واحد على رأسها، فإنه يجوز لفقهاء متعددين آخرين التصدي للأمور الحسبية غير الحكومية والقيام بها بصورة مستقلة.

٣ ـ إذا أقيمت الحكومة الإسلامية، فإن بعض الفقهاء يجب أن يتصدوا الى بعض شؤون الحكومة ـ مثلاً يختص بهم منصب القضاء ـ إضافة الى الحاكم رئيس الدولة، ومن هنا فإن الفقهاء المتعددين عُيِّنوا لهذه المناصب بالتعيين العام ويقوم

---

(١) حسين علي منتظري: دراسات في ولاية الفقيه، ج/ ١، ص/ ٤١٤.

الفقيه الحاكم، بوضع كل منهم في مكان خاص بدلاً من تعيينهم ويقوم بتوزيع المسؤوليات المختلفة بينهم.

٤ ـ إذا توفرت أرضية لحكومة إسلامية مستقلة في مناطق مختلفة من العالم وكان من غير الممكن إقامة حكومة واحدة وشاملة، يقوم فقهاء متعددون بتشكيل حكومة في كل منطقة ويبادرون الى إدارة المجتمع.

والنتيجة هي أن تعابير من قبيل (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) تعتبر قانوناً عاماً ودائمياً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن تعيين فقهاء متعددين في ظروف مختلفة فيه أثر وفائدة، ولذلك لا يمكن النظر الى هذا التعيين العام عبثاً وبلا جدوى واعتبار المعيَّن فقيهاً في كل عصر للحيلوة دون محذور العبثية.

وإضافة الى ذلك ينبغي عدم الغفلة عن الحكمة والمصلحة من تعيين فقهاء متعددين ـ على فرض تحديد ممارستهم للولاية ـ حتى في ظروف إقامة الحكومة الإسلامية. وهذا المشروع يكون مدعاة لنوع من النزعة الى التعدد الإيجابي في السلطة الاجتماعية ويحول دون احتكار السلطة لدى الفقيه الحاكم. إن التأثير الاجتماعي ـ النفسي لهذا المشروع يمكن أن يحول دون الخطأ في تعريف الحاكم ونتائجه السلبية.

ورغم أنه يمنع ممارسة الولاية للفقهاء الآخرين، إلاّ أن التعيين العام يهيء ارضية لإشرافهم وثبت نوعاً من النزعة الجماعية في الحكم من دون تجاهل اقتدار الحكم وله تأثير جاد في مسيرة سلامة النظام، بل قد يتم نقض، حكم الفقيه الحاكم من قبل فقهاء آخرين بسبب التعيين العام وتتم الحيلولة دون مفسدة أكبر.

وعلى اي حال فإن التعيين العام يجب أن لا يعتبر بمعنى الحكم الذاتي لكل فقيه، والذي يؤدي الى الغاء الحكم والنظام الاجتماعي. فالفقهاء ملتفتون الى هذه

المفسدة وقد اعتبروا ذلك ممنوعاً بصراحة في مبحث تزاحم الولاية؛ ومع هذا فإن التعيين العام قد تكون له فلسفة صحيحة ينبغي أن لا تُغفَل.

وخشية وقوع الفوضى رأى بعض المحققين أن افتراض ولاية فقهاء متعددين، قبيح شرعاً وحاولوا إبطاله من خلال التمسك ببعض الروايات[1].

وللأسف فقد أهملت مسألة مهمة عند الاستدلال بهذه الروايات وهي أن مورد الروايات هو ممارسة ولاية أئمة متعددين، وهو أمر باطل بحكم العقل أيضاً. وخصص المرحوم المجلسي في (بحار الأنوار) باباً لهذا الموضوع، وروى سبع روايات بهذا المضمون عن طريق بعض الأسناد المعتبرة وهو هل يمكن أن يوجد عدة أئمة في زمان واحد؟

فقال الإمام الصادق عليه السلام رداً على السؤال: (لا إلاّ واحدهما صامت)[2].

لقد تم تجاهل عدة مسائل عند الاستناد الى هذه الروايات لإنكار تعدد الولاية وهي:

أولاً: توجد قرائن في هذه الروايات تتعلق بالإمام الأصل وإمامة المعصومين وليست لها صلة بالنواب المتعددين لإمام. ومن هذه القرائن أنه ورد في صدر هذه الروايات ما يلي: (تكون الأرض بغير إمام) وهذا المضمون هو وفقاً للقاعدة العقلية والشرعية وهي (لولا الحجة لساخت الأرض بأهلها) وهي أعم من القيادة الاجتماعية. والإمام في هذه الروايات، هي الإمامة العظمى. والقرينة الثانية هي أنه ورد في هذه الروايات، كلام بشأن الإمامة في الأرض وهي مما

---

(١) نفس المصدر: ص/ ٤١٠.

(٢) محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار، ج/ ٣٥، ص/ ١٠٧.

يناسب شأن ومنزلة الأئمة عليهم السلام.

ثانياً: إن هذه الروايات تدل بل تصرح في إمكانية التعدد أكثر مما تدل على نفيه؛ لأن الإمام بعد النفي قال: (إلاّ وأحدهما صامت). وهذا الاستثناء يدل أن المحذور ليس من ناحية التعيين المتعدد، بل من ناحية تداخل وممارسة الولاية.

وعليه فقد اعتبر التعدد الموجب للتزاحم، مرفوضاً. والمثير للعجب أن يتم الاستنتاج من هذه الروايات بعدم جواز ولاية إمامين من الأئمة المعصومين في عصرواحد أي إن تعيين كل إمام يجب بالضرورة أن يتم بعد رحلة الإمام السابق. ألم يُقبَل في هذه الروايات المتعددة، تعدد الإمام مع فرض صمت أحدهما (عدم التدخل)؟ وهل إن صمت أحدهما يعني عدم حصول تعيين له؟ وإذا كان كذلك، فما هي الحاجة الى الاستثناء؟ لقد قُبِل في هذا الاستثناء ممارستهما للولاية معاً (لا يكون إمامان إلاّ وأحدهما صامت).

ثالثاً: إذا كان تعدد الإمامة مرفوض بدليل هذه الرواية وأن الإمامة على الأرض يجب أن تكون واحدة في كل عصر، إذن كيف قَبِلَ المستدل بتعدد الحكومات الشرعية على الأرض[1]؟

وفي الختام نصل الى النتيجة التالية وهي أن التعيين العام على مباني مختلفة يقبل التبرير، ومن غير المنطقي القول أن التعيين العام في عصر الغيبة غير معقول. ولذلك ينهار أساس الاستدلال القائل أنه لابد من الانتخاب[2] لأن التعيين غير معقول.

---

(١) حسين علي منتظري: دراسات في ولاية الفقيه، ج/ ١، ص/ ٤٢٠.

(٢) نفس المصدر: ص/ ٤١٥.

وبغية تقوية الرأي القائل بالانتخاب فقد استند بعض المحققين الى بعض الآيات والرويات في هذا الصدد، إضافة الى حكم العقل وسيرة العقلاء. بتعليق معظم هذه الروايات بإمامة الإمام علي عليه السلام وسنتطرق الى دراستها لأن هذا القسم يتمتع بوضوح أكثر من حيث المضمون مقارنة بالأقسام الأُخرى ويجعل الاستدلال به أوجه[1].

١ ـ بعد مقتل عثمان، قال الإمام علي عليه السلام للذين اقترحوا عليه المبايعة له:

(دعونى والتمسوا غيري ... وإن تركتموني فإني كأحدكم ولعلّي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم).

٢ ـ حين جاء بعض الناس الى دار الإمام وأصرّوا على مبايعته، قال:

(ففي المسجد، فإن بيعتي لا تكون خفياً ولا يكون إلاّ عن رضى المسلمين).

٣ ـ قال الإمام عليه السلام في يوم البيعة:

(إن هذا أمركم ليس لأحد فيه حق إلاّ من أمّرتم).

٤ ـ كما قال الإمام علي عليه السلام:

(فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك لله رضى).

٥ ـ وجاء في رواية عنه عليه السلام:

(يا ابن أبي طالب، لك ولاء أمتي فإن ولّوك في عافية واجتمعوا عليك

(١) راجع: نفس المصدر، ج / ١، ص / ٥٠٣ ـ ٥٠٦.

بالرضا فقم بأمرهم وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه).

٦ ـ قال رسول الله ﷺ:

(إن تولّوها علياً تجدوه هادياً مهدياً).

واستدل على ضوء النصوص الآنفة أن الحاكمية في المنظار الإسلامي تنبثق من إرادة وانتخاب الناس، وأنّ هذا المبدأ مقبول في الإسلام؛ ولكن يبدو على ضوء المسائل التالية، أنه لا يمكن الوصول الى هذه النتيجة من هذه النصوص، وهذه الروايات لا تثبت هذا المبدأ:

١ ـ يجب عند تفسير أي نص، عدم الغفلة عن الأجواء التي صدر فيها وكذلك ما يفهمه أتباعه في عصر صدور النص والأزمنة القريبة منه والتي يمكن أن تلعب دور القرينة.

إن الذين قاموا بمراجعة الإمام بعد مقتل عثمان، لم يكن لديهم اعتقاد بالتعيين الإلهي وكانوا يرون أن قضية الخلافة صمت عنها رسول الله ﷺ.

ويعتبرون إمام المسلمين هو الشخص الذي يعيّنه الخليفة السابق أو يُنتخب من قبل الناس. وعلى هذا الأساس جاؤوا الى الإمام عليه السلام بصفته الخليفة الرابع. والإمام لا يقبل هذا المبنى ويرى أن خلافته المستندة الى النص الإلهي هي في غنى عن الانتخاب، وقد غض الطرف عن طرح اعتقاده المبدئي هذا عليهم ورأى أن الظروف غير مساعدة لذلك وأن عليه إقامة حكومته على أساس الأسلوب الذي كانوا يرغبونه. وفي هكذا أجواء فإن عدم طرح النص ليس دليلاً على العدول عن مبناه ولا طرح الانتخاب، دليل على القبول بمنطق الآخرين.

وعلى ضوء هذه القرينة العامة حمل الشيعة دائماً هذه الروايات ـ على

فرض الصدور ـ على التقية ولم يروا مراداً جاداً في هذه التعابير. ورغم أن ابن أبي الحديد هو من أهل السنّة ولكنه قام بتقرير منطق الإمامة بصورة جيدة في هذا الصدد. فقد كتب خلال شرحه للرواية الرابعة، وهي جزء من رسالة الإمام لمعاوية، يقول:

حملت الامامية هذه الرسالة على التقية وقالت: لم يتمكن الامام في رسالته الى معاوية من ذكر حقيقة الأمر ويقول له ان رسول الله ﷺ صرح بخلافتي وأخذ من المسلمين البيعة على ذلك. وابداء هذا الأمر يشكك بشرعية الخلفاء السابقين ويدفع بالتالي أهل المدينة الذين كانوا بايعوه الى الوقوف بوجهه.[١]

إن الشاهد المعبّر عن أن الإمام إنما تمسك بالمبنى الذي يقبله الخصم في مقام الجدل فقط، هو ما ورد في بداية هذه الرسالة من عبارات حيث استند الإمام الى مبايعة الناس للخلفاء السابقين وكتب يقول:

(إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغايب أن يرد).

٢ ـ على فرض أن الروايات الآنفة ترى الإمامة والولاية في عصر حضور المعصوم، قائمة على الانتخاب، إلاّ أنه هناك في المقابل، روايات أخرى تنفي بصراحة الانتخاب في ذلك العصر، ولم يلتفت أصحاب الرأي القائل بالانتخاب الى هذه الروايات المعارضة. فمثلاً روي عن الإمام الرضا عليه السلام قوله:

(هل يعرفون قدر الإمامة ومحلها أمة فيجوز فيها اختيارهم؟).

---

(١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج/ ١٤، ص/ ٣٧.

ثم يتطرق الإمام الى الردّ على هذا السؤال ويعرّف الإمامة والقيادة[1].

٣ ـ يمكن من خلال التأمل في كل واحدة من هذه الروايات، إدراك ضعف دلالتها والخدش في الاستدلال بها، فمثلاً اعتبرت كلمة (تولّى) التي وردت في الرواية السادسة، بمعنى تفويض الولاية من قبل الناس، ولذلك عُدّت من أدلّة الانتخاب. والتولّي في اللغة هو بمعنى (اتخاذ الولي)[2]، وفسّر علماء اللغة (تولاّه) بـ(اتّخذه ولياً) واتخاذ الولي يختلف عن انتخاب الولي؛ حيث أن اتخاذ الولي من قبل الناس هو أعم من الانتخاب والتعيين؛ لأن على الناس وفقاً لمبنى التعيين أيضاً، جعل الولي المعيّن في موضع القيادة في مرحلة التنفيذ والعمل، وإن لا يعطوه منصباً ومقاماً من الناحية القانونية. وتدل الاستعمالات القرآنية لهذا المصطلح على أن (التولي) يُستعمَل بالمعنى الأعم، وهو (أتخاذ الولي)؛ مثل: (ومن يتولهم منكم فإنه منهم)[3].

وهنا فُسّر التولي، بالتبعية والتعاون والإسناد[4].

وقال الله تعالى: ﴿ومن يتولّ الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون﴾[5].

ومن الواضح أن تولّي الله والنبي ﷺ، لا يعني أبداً إعطاء الولاية لهما، بل بمعنى قبول ولايتهما. إن المؤمن يعتبر الله وليّه (الايمان) وينظّم حياته على

---

(١) الكافي: ج / ١، كتاب الحجة، باب فضل الإمام.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، ج / ١٥، ص / ٤٠٤؛ الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ج / ٤، ص / ٥٨٣.

(٣) المائدة: الآية / ٥١.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ج / ١٥، ص / ٤٠٧.

(٥) المائدة: الآية / ٥٦.

أساس هذه الولاية (العمل)، ولا يُطرح انتخاب الولي في أي من هاتين المرحلتين بمفهوم يتناقض مع التعيين، وإن يُستعمل (اتخاذ ولي). والتعبير القرآني بشأن الذين يصبحون تحت ولاية الشيطان هو:

﴿إنما سلطانه على الذين يتولونه﴾[1].

وعلى ضوء هذه المسألة التي أشير إليها في مفهوم التولي، فإن عبارة (من وليتموه أمركم) في الرواية الأولى، (من أمّرتم) في الرواية الثالثة و (ولّوك في عافية) في الرواية الخامسة، تقبل الانطباق والتفسير بهذا المعنى.

ولتوضيح ذلك نقول: إن للولاية مرتبتان: مرتبة (التعيين والجعل) ومرتبة (التحقق وبسط اليد).

ولا شك أن المرتبة الثانية تتحقق من خلال إقبال الناس ومشاركتهم؛ كما أن حاكمية الإمام تستقر بإسنادهم. ومن هنا فإن من الصحيح القول أن الناس يجعلون النبي حاكماً، وقد استعمل هذا التعبير في القرآن أيضاً[2]؛ ولكن لا يمكن الاستفادة من هذه التعابير في نفي التعيين والجعل الإلهي قبل عمل الناس، بل إن جَعل الناس هو بمعنى إعطاء الحاكمية للإمام في المجتمع وتهيئة الظروف له لممارسة الولاية. ومن هنا يطلب القرآن من الناس جعل النبي حاكماً لهم[3].

ويدل التعبير الذي ورد في الرواية الخامسة والذي يحمل مضمون القيام بالأمر، على المرتبة الثانية للإمامة بشكل أوضح.

---

(١) النحل: الآية / ١٠.

(٢) ﴿يحكموك فيما شجر بينهم﴾ (النساء: الآية / ٦٥.

(٣) تفسير مجمع البيان: ج / ٣، ص / ٦٩؛ أبو الفتوح الرازي: تفسير روض الجنان ج /٦، ص / ٨.

وتنحصر دلالة الرواية الثانية على أن البيعة يجب أن تجري برضا المسلمين وعلناً.

وأساس البيعة في هذه الرواية اعتبر مفروضاً وافترضت شرعيته مسلّمة. ولذلك كان الكلام بشأن شروط القيام بالبيعة من قبيل طابعها العلني والقيام بها عن رغبة ورضا. ومن هنا لا يمكن الاستفادة من هذه الرواية هل إن البيعة كافية لتحقيق الإمامة وهل أن البيعة يمكن أن تكون كالتعيين مصدراً للإمامة. وأخيراً فالرواية لا تشير الى أن البيعة لها تأثير تام فيما يتعلق بتحقق المرتبة الأولى للولاية أم أن دورها يقتصر على تحقيق المرتبة الثانية وتبيّن بعض شروطها فقط.

وأمّا بالنسبة للرواية الخامسة فينبغي القول أن دلالتها هي أكثر على عكس الادعاء وقد نفت بوضوح دور الناس في تحقيق المرتبة الأولى للولاية وترى تأثير حضور الناس متعلقاً بالمرتبة الثانية؛ لأن رسول الله ﷺ طرح في البداية الولاية المطلقة للإمام علي عليه السلام وهي ولاية غير مبنية على الانتخاب: (لك ولاء أمتي)، ويدل صدر الرواية هذا على أن ما ورد في الذيل، ليس جعل الولاية من قبل الناس، بل إن النبي ﷺ أرشده الى الظروف التي يجب عليه فيها أن يقوم لتولي الحكم ويمسك زمام أمور الناس وكان الذي وقع في التاريخ في هذا الاتجاه، وقد صرّح الإمام بذلك في الخطبة الشقشقية وقال: (لولا حضور الحاضر وقيام الحجّة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لألقيت حبلها على غاربها ولسقيت آخرها بكأس أولها، ولألفيتم دنياكم هذه أزهد عندي من عفطة عنز).

٤ ـ وإضافة الى المسائل الآنفة فإنه لا يمكن تجاهل سند هذه الرواية خاصة وأن للقضية طابعاً عقائدياً وتعتبر من فروع قضية إمامة المعصومين عليهم السلام.

تجدر بالإشارة الى أن كل هذه الروايات، تفتقد الى سند معتبر. كما لا تُلاحَظ أيّ منها فيّ النصوص الأولية للشيعة التي لدينا الآن. ولم يذكر محدثون كبار مثل الشيخ الصدوق والكليني، هذه الروايات في كتبهم وإذا لوحظ بعض هذه الروايات في كتب الحديث اللاحقة فإنها كانت على شكل مرسل ومن دون ذكر سند ويبدو أنها رويت عن مصادر العامة؛ فمثلاً نُقلت الرواية الأولى والثانية والثالثة عن (تاريخ الطبري) و (الكامل لابن الأثير)، ونُقلت الرواية الرابعة من المصادر الأخرى للعامة والرواية السادسة عن ابن أبي الحديد، فيما نُقلت الرواية الخامسة عن (كشف المحجة) وهي من مؤلفات القرن السابع للهجرة. ورغم ذكر الرواية الأولى في نهج البلاغة أيضاً ولكن المحققين لم يعثروا من خلال تتبعهم على سند غير تاريخ الطبري وابن الاثير[1] وقام برواياتها سيف بن عمر المشهور بالكذب وجعل الحديث في التاريخ حتى أن بعض المحققين اعتبروا كل رواياته ـ بشكل عام أو أجزاء منها ـ مجعولة وكذباً[2]. ومن أمثلة أكاذيبه قوله أن أبا ذر ذهب الى الربذة برغبته. وقد جُعل هذا النسب الكاذب خلافاً لمسلّمات التاريخ، لتبرئة الجهاز الحاكم[3].

ولو ادعى شخص أن هذا القبيل من الروايات التي رويت في كتب العامة عن الإمام علي عليه السلام ولم يذكرها علماء الإمامية في كتبهم عن وعي ولم يهتموا بها ليس فقط في مقام الاستدلال، بل حتى في مقام النقل والتدوين، فذلك دليل على عدم ثقتهم لما كان كلامه فارغاً.

---

(١) محمد دشتي وكاظم محمدى: المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، ص / ١٣٨٤.
(٢) محمد تقي تستري: نهج الصباغة، ج / ٩، ص / ٤٥١ و ٤٦٤.
(٣) تاريخ الطبري: ج / ٤، ص / ٢٨٤.

والنتيجة هي أن الروايات التي تحمل الخصائص الآنفة لا يمكن الاستناد إليها على أساس المعايير الاستدلالية والاجتهادية ولا يمكن على أساسها إثبات رأي.

خصائص وقيود نظرية الانتخاب

إن نظرية الانتخاب كما تقررت على أساس الرؤية الإسلامية، تـختلف تماماً عن وجهات النظر القائمة على الديمقراطية الغربية. فـالانتخاب فـي ذلك الفكر له طابع بشري بحت ويكتب شرعيته من الناس ولا يحتاج الى مصدر آخر. ورد في المادة ٢١ من إعلان حقوق الإنسان ما يلي:

إن إرادة الناس، هي أساس ومصدر قوة الحكم.

وعلى هذا الأساس يرتبط اعتبار الأهداف الاجتماعية والقوانين المدنية برغبات الناس وإرادتهم؛ كما قيل:

إن أعضاء الديمقراطية لا يعترفون بشيء فوق الإنسان فـي مـجال كـيف يجب أن يكونوا أو يعملوا في مجتمع ما.

إن المجتمع الذي يُدار بصورة ديمقراطية يقوم بعمله بأي شكل يراه صالحاً. وبما أن الديمقراطية مختارة فإن ذلك يوجب أن يتم اختيار الأهـداف وكـذلك وضع القواينن، عن طريق المشاركة العامة لأعضاء المجتمع. ويقتضي الاختيار أن يظهر الهدف وكذلك الوسائل من داخل المجتمع لا أن تُفرَض من الخارج[١].

---

(١) كارل كوهن: الديمقراطية، ترجمة فريبرز مجيدي (الى الفارسية)، ص/ ٣٩٥.

أ/ في منظار الإنسان الموحّد فإن الحاكمية هي في الأصل لله تعالى.

ومن هنا فإنه إذا أقبل على الانتخاب فإنه يريد بذلك (الانتخاب بالصبغة الإلهية)؛ أي الانتخاب المنبثق من إرادة الله والمنطبق على ضوابط الشرع. ولذلك فإنه لا يرى للانتخاب مكانة حين لا تتعلق مشيئة الله بالانتخاب.

ويقترن الانتخاب في دائرة الرؤية الإسلامية بالخصائص التالية:

أ/إذا حكم العقل باعتبار الانتخاب وشرعيته، فإن المسلم يكون قد توصل الى قانون الشرع، على أساس قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع. وإذا استقرت عليه سيرة العقلاء فإنه يحصل على اعتباره الشرعي بإمضاء الشرع. وعلى أي حال فإنه يبحث عن اعتبار انتخاب الناس خارج إطار رأي الناس ويعتبر الإرادة التشريعية لله مصدراً لشرعية الانتخاب[1].

ويظهر بهذا التوضيح أن الذين يعتقدون بولاية الفقيه ـ في كلا الرأيين، التعيين والانتخاب ـ يعتقدون في النهاية بالشرعية الإلهية ويجب عدم تعريف الرأي الذي يتبنى الانتخاب على أنه يؤيد الشرعية الشعبية، في مقابل الشرعية الإلهية. ومن هنا فإن من الخطأ ما ذكره البعض من تحليل وهو: أن الاختلاف المهم والأساسي لهذين الرأيين هو في مصدر الشرعية. إن الفقيه طبقاً للرأي القائل بولاية الفقيه، مُعيّن من قبل الله تعالى، والحكم من الأعلى الى الأسفل، والفقيه طبقاً للرأي القائل بالولاية الانتخابية، مُعيّن من قبل الناس، والحكم من الأسفل الى الأعلى)[2] ثم جُعل هذا الاختلاف أساساً لفوارق أخرى.

---

(١) قال البعض: (إذا فرض تصحيح الشارع الحكيم الانتخاب أيضاً صار الإمام المنتخب بشرائطه مثل الإمام المنصوب) (دراسات في ولاية الفقيه: ج/ ١، ص/ ٤٠٩)؛ وكذلك ص/ ٤٩٣، حيث استفيد من قاعدة الملازمة.

(٢) محسن كديور: مقالة (نظريات الحكومة في فقه الشيعة) مجلة راهبرد، ع ٤ ص ٢٥.

ب / إذا كان هناك تعيين فإن المسلم لا يقبل حق الانتخاب ولا يرى قيمة للرجوع الى انتخاب الناس وإرادتهم إذا علم وجود تعيين شخص أو أشخاص بصورة عامة. ولذلك فإنه يعتقد أولاً وبالذات بشرعية التعيين[١].

ج / بما أن المسلم يرى الانتخاب متعلقاً بعصر فقدان التعيين، ولا يرى أصالةً واستقلالاً لانتخاب الناس، ولذلك وقبل أن يحكم بصحة الانتخاب الشعبي في كل عصر، يعتبر نفسه مكلّفاً بالبحث في المصادر والوثائق الشرعية والتحقيق عن الدليل على التعيين، ولا يرى من حقه إبداء الرأي بشأن اعتبار انتخاب الناس، قبل التحقيق عن التعيين والبحث لمعرفة المعيَّن، وكذلك عدم التوصل إليه[٢].

وإذا كان مبنى الانتخاب مقبولاً في باب ولاية الفقيه فإن هذا المبنى يجب أن يتقرر بشكل منسجم مع مجموعة المقررات الإسلامية. ومن هنا فإن الانتخاب سيواجه قيوداً كثيرة في داخل النظام القانوني لدى الشيعة وهذه القيود، هي إضافة الى الشروط المعتبرة في المنتخب ـ من قبيل الفقاهة والعدالة ـ والتي تضيف من دائرة الانتخاب.

وتُلاحَظ القيود التالية الى جانب الرأي القائل بالانتخاب في ثنايا المباحث التي طُرحت في هذا الباب:

---

(١) (الإمامة تنعقد أولاً وبالذات بالنصب وبعد بانتخاب الأمة) (دراسات في ولاية الفقيه، ج / ١، ص / ٤٠٥). (لا ريب أن النصب من قبل الله على فرض تحققه مقدم على انتخاب الأمة قطعاً) (نفس المصدر: ص / ٤٠٤).

(٢) (الانتخاب في طول النصب وفي صورة عدم ثبوته ... فيجب البحث في دلالة ما ذكروه لنصب الفقيه فإن تمت فهو وإلاّ وصلت النوبة الى انتخاب الأمة قهراً) (نفس المصدر: ص / ٤٠٩).

١ ـ على ضوء وجود انتخاب الأعلم، والذي هناك تأكيد عليه في هذا الرأي، فإن تكليف انتخاب شخص خاص (الأعلم) يجب أن يحل محل حق الانتخاب، وإذا كان معنى حق الانتخاب هو حاكمية الناس على أوضاعهم السياسية وحق تعيين المصير، ففي هذا المنظار لا مجال للاختيار، لأن الأعلم فقط له أهلية في أن يُنتخب ولا يحق لأحد أن لا يقوم بهذا التكليف. وهنا يأخذ الانتخاب مفهوماً جديداً وهو: وجوب التصويت لشخص واحد.

٢ ـ لما كانت الشرعية لحاكمية الفقيه فقط، فإنه يحق له أن يتولى الحكم من باب الحسبة ويقوم بإدارة المجتمع في حالة عدم انتخاب الناس له. وفي هذه الحالة تكون حكومته شرعية وإن لم ينتخبها الشعب[١].

٣ ـ إذا انتخب القائد، أصبحت تحت تصرفه جميع شؤون الحكومة دفعة واحدة ويتولى مسؤولية إدارة المجتمع وتدبير الحكم ومن صلاحياته تعيين كافة المسؤولين الحكوميين، في الأقسام الثلاثة: التقنين، القضاء، والتنفيذ، ويؤثر حق الانتخاب للناس في تعيين الحاكم فقط، وبعد ذلك فالحاكم غير ملزم بالاهتمام بآراء الناس. وبعبارة أخرى فإن هذا الحق له دور في مرحلة واحدة فقط، أما الرجوع الى آراء الناس بعد ذلك فيحصل في حالة تشخيص الصلاح من قبل الحاكم. ويحق للقائد حتى تعيين أعضاء مجلس الشورى، إلاّ أن يجعل للناس مساهمة من أجل الحصول على دعمهم. ولا يقوم الانتخاب الشعبي للحكومة

---

(١) (لو ترك الناس العمل بهذه الفريضة المهمة ولم يسعوا لانتخاب الحاكم الصالح أمكن القول بوجوب تصدي الفقهاء الواجدين للشرائط للأمور المعطلة من باب الحسبة ... بل تعين القول بذلك (نفس المصدر: ص/ ٤١٧) (فإن ثبت النصب فهو وإلا وصلت النوبة الى الانتخاب بل لو تقاعست الأمة كان على الفقيه تصدي شؤون الولاية بقدر الإمكان (نفس المصدر: ص/ ٤٨٩).

على أساس أنه حق للناس، بل له طابع الكفاءة ويرتبط بتشخيص الحاكم[1]. إذن فإن المواطنين على ضوء الرأي القائل بـالانتخاب ليس لهـم حـق فـي تـعيين مصيرهم وإدارة الحكم، غير تعيين الحاكم، إلاّ أن يغوّض لهم الحاكم هذا الحق. وعليه فإن انتخاب الناس بحاجة الى مصادقته.

إذن يتضح تماماً خطأ التفسير التالي الذي طُرح بصفته خاصية للرأي القائل بالتعيين ومن اختصاصاته وبصفته من وجوه الافتراق بين التـعيين والانـتخاب؛ لأن رأي الانتخاب يعتقد أن:

إن الرجوع الى آراء الناس طبقاً للرأي الأول (التعيين) يكون مـمكناً فـي بعض الموارد إذا وافق الولي الفقيه على ذلك والغرض من هذا الرجـوع، تـقوية قاعدته الشعبية ونزع السلاح من أيدي أعداء النظام؛ ولكن حتى في هكذا رجوع يكون الاعتبار الشرعي لعملية الانتخاب الشعبية مرتبطاً بمصادقة الولي الفـقيه؛ فمثلاً بالنسبة لانتخاب رئاسة الجمهورية لا يكفي قيام الناس بالانتخاب ويجب مصادقة الولي الفقيه ... وإذا رأى من الصلاح إقالة أحد أعضاء البرلمان أو مجلس الخبراء فإن عمله شرعي...

وإذا رأى من الصلاح في مقطع زمني أن تُعطى بعض المناصب على أساس انتخاب الناس فهذا شرعي ايضاً. وفي هذه الحالة يكون المـعيار هـو انـتخاب الناس. وبشكل عام فإن المعيار هو انتخاب الناس إذا رأى الولي الفقيه في ذلك صلاحاً وليست المسألة مطلقة[2].

إن المقارنة بين وجه الافتراق هذا وبـين مـا صـرّح بـه مَـن طـرح رأي

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه: ج / ١، ص / ٦٢.

(٢) محسن كديور: مقالة (نظريات الحكم في فقه الشيعة) مجلة راهبرد، العدد / ٤، ص / ٢٦.

الانتخاب والذي ذكرناه، هنا يدل على أن هذا الكلام، ليس تفسيراً مناسباً.

٤ ـ رغم أن الرأي القائل بالانتخاب، يجعل الانتخاب مبنى لمباحثه بصفته حقاً عاماً ولكل الناس، بيد أنه يواجه روايات اعتبرت انتخاب القائد واجباً على فئة خاصة ونرى أن تكليف عامة الناس هو القبول والتسليم[١]؛ فمثلاً لما اعترض معاوية على تسلم الإمام علي عليه السلام الخلافة من دون استطلاع رأيه، قال الإمام ردّاً على ذلك ان الناس يتبعون المهاجرين والأنصار، ورد على المبعوثين من قبل معاوية ان هذا الأمر يتولاه من بقي من البدريين ولا رأي لغيرهم من الأصحاب فيه.[٢]

كما قال الإمام عليه السلام لمَن طالب بالبيعة بعد مقتل عثمان: بأن الأمر ليس شأنهم ولأهل بدر البت فيه فمن رضي به أهل بدر هو الخليفة.[٣]

وبما أن هذه الروايات صريحة من حيث المستدل ويوثق بها بسبب التعدد والتكثر ولا تُحمل على التقية فإنه يجب على ضوء هذا الدليل المعتبر تضييق الأدلة العامة وتحديد إطار ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾[٤]، وفي هذه الحالة لا يبقى لعامة الناس حق في انتخاب القائد وتكون آراء عامة الناس في هذا الانتخاب ليست استيفاءً لحق أو إعطاء الشرعية للحكم، وإنما لزيادة اقتدار الحكم والاستفادة من السند الشعبي[٥].

---

(١) (ظاهر بعض الروايات كون انتخاب الولي من وظائف أهل الحل والعقد ولا يرتبط بالعامة أصلاً بل عليهم القبول والتسليم) (دراسات في ولاية الفقيه، ج / ١، ص / ٥٦١).

(٢) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج / ٤، ص / ١٧.

(٣) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص / ١٠٩؛ ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ص / ٤٧.

(٤) الشورى: الآية / ٣٨.

(٥) دراسات في ولاية الفقيه: ج / ١، ص / ٥٦١.

٥ ـ يقتضي مبنى الانتخاب تمتع كافة الناس أو على الأقل كافة المشاركين فى الانتخاب بهذا الحق بصورة متساوية وتكون أصواتهم متساوية في تعيين مصيرهم، وبالتالي يتم انتخاب الحاكم وفقاً لرأي أكثريتهم؛ إلاّ أن الرأي القائل بالانتخاب يعتقد أن أصوات الأقلية مقدّمة على أصوات الأكثرية إذا كانت الأقلية لها امتياز على الأكثرية من حيث الفكر والتعقل[١].

وهذا التقدم يكون مقبولاً في حالة غض الطرف عن مبنى (حق حاكمية الناس) وعدم الاعتقاد بموضوعية لأصوات الناس في الحكم والنظر الى أصوات الناس على أنها معتبرة من باب كشف الأفراد اللائقين. وفي هذه الحالة يكون لآراء الأقلية الحكيمة تفوقاً على الأكثرية التي تفتقد الى الامتيازات الثقافية والسياسية.

٦ ـ نظراً الى أن مشاركة الناس في انتخاب الحاكم، تعتبر تكليفاً، فإن قيام الناس به يعتبر أداءً للواجب والتقصير في هذا الصدد إضافة الى أنه معصية وذنب فإنه يؤدي الى أن يكون الحاكم السابق مأذوناً له بإكراه الناس على التصويت وإذا رفضوا أداء هذا الواجب ولم يكن بالإمكان إكراههم، يتولى الحكم مباشرة شخص تتوفر فيه أهلية القيادة ويبادر الى إدارة المجتمع باعتبار ذلك واجباً كفائياً، وعلى الآخرين التعاون معه[٢].

٧ ـ إن الذين يعتقدون بالأسلوب الانتخابي للحاكم، لابد لهم من الاعتقاد

---

(١) (لو فرض انحياز الأقلية الصالحة المفكرة في مقام الانتخاب أمكن القول بتقدمها على الأكثرية غير الصالحة) (دراسات في ولاية الفقيه، ج / ١، ص / ٥٦٧.

(٢) (لو فرض عصيان الجميع وعدم إمكان إجبارهم وجب على من وجد فيه الشرائط التصدي لوظائف الحكومة حسبة بنحو الوجوب الكفائي) (دراسات في ولاية الفقيه، ج / ١، ص / ٥٧١).

بالتعيين الإلهي في جزء مهم من الحكم؛ فعلى ضوء النصوص الشرعية التي تحظى بقبولهم، إن القضاء وهم من أهم شؤون الولاية والحكم، يتحقق بالتعيين، وقد سُلّم منصب القضاء الى الفقهاء من قبل الأئمة عليهم السلام بصورة مباشرة، ويكون حكمهم نافذاً على أساس هذا التعيين:

ان ظاهر روايتي مقبولة عمر بن حنظلة ومشهورة أبي خديجة هو ان منصب القضاء للفقيه جعل من قبل الائمة ﷺ، ولذلك يتفرع جواز الرجوع الى الفقيه، على هذا الجعل الشرعي (فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً)، (فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضياً فتحاكموا ليه)، ولذلك اذا لم يكن يتعيّن الامام وجعله حيث جعل الفقيه قاضياً، فان الرجوع اليه ليس جائزاً ولا ينفذ حكمه.[1]

وعلى ضوء هذا المبنى، حيث يكون جزءً مهماً من عمل الحكومة، شرعياً، على أساس التعيين الشرعي المباشر ومن دون تدخل الناس، فإن الحكم وفقاً للرأى القائل بالانتخاب، يقبل التبعّض من حيث مصدر الشرعية، فبعضه يستند الى التعيين، وبعض آخر الى الانتخاب. ولذلك لا يمكن القول أن الحكم في هذه الرؤية منبثق تماماً من الانتخاب وحق حاكمية الشعب وأن كل المؤسسات، من دون انتخاب الناس، تفتقد الى الاعتبار والشرعية.

ويواجه هذا الرأي، إضافة الى مشكلة تقسيم الحاكمية والشرعية، مشكلة أخرى وهي أن القضاء إذا كان لا يتمتع بنفوذ واعتبار من دون تعيين، فإن الولاية والحكومة التي تشكل أساس السلطة القضائية ولها بالتأكيد أهمية أكبر، تحتاج الى التعيين بطريق أولى[2].

---

(١) نفس المصدر: ج / ٢، ص / ١٤٦ و ١٦٩.

(٢) نفس المصدر: ج / ١، ص / ٤٥٥.

الانتخاب من زاوية أُخرى

أعتبر الانتخاب بديلاً للتعيين من قبل مَن أرادوا تقديم أطروحة لشرعية الحكم على أساس الانتخاب في إطار الفقه الشيعي؛ بمعنى أنه لابد من العمل على أساس الانتخاب لأن التعيين في عصر الغيبة غير ممكن أو لم يتم إثباته. واعتبر التعيين والانتخاب في هذه الرؤية أمران لا يجتمعان، ولذلك قيل إن الحكومة إمّا أن تُعيَّن من قبل الله أو بالانتخاب من قبل الناس أو بالتسلط[١] كما ذُكر أنه لا مجال للانتخاب من دون تعيين[٢]، ومن الطبيعي أن طرح مسألة شرعية الانتخاب في عصر الغيبة يعني إنكار التعيين.

بيد أن بالإمكان طرح الانتخاب من زاوية أخرى أيضاً. وفي هذه الرؤية لا يعتبر الانتخاب والتعيين في عصر الغيبة أمران لا يجتمعان بل أمران منسجمان، لا الانتخاب ينفي التعيين، ولا نستغني عن الانتخاب لوجود التعيين. وإذا نُظِر الى الانتخاب من هذه الزاوية، واجهنا افتراضين جديدين، هما:

الفرض الأوّل التعيين بعد الانتخاب

يثار في هذا الفرض احتمال أن التعيين الشرعي يتم بعد انتخاب الناس، وبالنتيجة يعتبر التعيين الابتدائي للحاكم، منتفياً. ورغم ان حق الانتخاب محفوظ للناس، ولكن نصاب الشرعية لا يتحقق به، ويتحقق بعد تعيين الشارع. وفي هذه الحالة لا يوجد تعيين من قبل الشرع من دون انتخاب الناس.

---

(١) نفس المصدر: ص/ ٤٩٢.

(٢) نفس المصدر: ص/ ٤٠٥.

ويؤيّد هذا الافتراض، بالتعبير الذي استخدم في مقبولة عمر بن حنظلة: (فليرضوا به حكماً فإني جعلته عليكم حاكماً) ففي البداية جرى الكلام حول وظيفة الناس وأن عليهم الرضا بالفرد الذي تتوفر فيه الخصائص اللازمة للقيادة وانتخابه، وأُعلن بعد ذلك أنه عُيِّن حاكماً من قبل الإمام.

واستنتج آية الله الخوئي، من مشهورة أبي خديجة المتعلقة بتعيين القاضي وهذا نصها:

(... انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه؛)[1].

الاستنتاج التالي: ان المقصود في هذه الرواية ليس التعيين الابتدائي للقاضي لأن كلام الامام بشأن تعيين القاضي (قد جعلته قاضياً) متفرع على جعل الناس سابقاً شخصاً لهذا المنصب (فاجعلوه بينكم). اذن فالشخص الذي يجعله المتخاصمون حكماً بينهم، يجعله الامام قاضياً أيضاً. ومن هنا لا يمكن من هذه الرواية استفادة التعيين الابتدائي للقاضي من دون انتخاب المتخاصمين.[2]

ولوجود تشابه في كيفية الجعل والإنشاء بين هاتين الروايتين، فإن هكذا استنتاج يمكن أن يُطرح حيال مقبولة عمر بن حنظلة أيضاً، وبالنتيجة يُفسَّر مفاد المقبولة بالتعيين بعد انتخاب الناس ورضاهم.

ولكن الإشكال الوارد على هذا التفسير والذي أوضحه الفقهاء، هو أن عبارة (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) هي في مقام بيان العلّة لحكم سابق؛ لأن

---

(١) وسائل الشيعة: ج / ١٨، ص / ١٠٠.

(٢) السيد أبو القاسم الخوئي: مباني تكملة المنهاج، ج / ١، ص / ٨.

الإمام قال في البداية: (فليرضوا به حكماً) ثم ذكر الإمام دليلاً وعلّة لهذا الإلزام ليعلموا سبب وجوب الرضا بالحكم؟ ويوضح في الرد: (فإني قد جعلته قاضياً)[1].

وبعبارة أُخرى إن (الفاء) في عبارة (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) تعبّر عن التعليل، وبما أن علّة الحكم مقدّمة على نفس الحكم، إذن فإن التعيين من قبل الإمام هو سبب وجوب مراجعة الفقيه والاعتراف بمنصبه. ومن هنا فإن مفاد الحديث هو: (لقد جعلت الفقيه حاكماً ولذلك اطرحوا عليه شكاواكم)[2].

الفرض الثاني الانتخاب بعد التعيين

لما كان مضمون روايات التعيين، هو التعيين العام في عصر الغيبة، وهذا العموم يجب أن يُخصص للتصدي للحكم ويتبلور على شكل خاص. فإن الناس يقومون مباشرة أو عن طريق صفوتهم المنتخبة، بتعيين شخص لائق ويهيئون من خلال إيجاد بسط اليد، الأرضية لاقتدار وكفاءة حكومته.

وبعبارة أُخرى، تُشاهَد في نصوص ولاية الفقيه، تعابير من قبيل: (انظروا الى رجل منكم) و(فارجعوا فيها الى رواة حديثنا) تحدد واجب الناس إزاء قضايا المجتمع وخاصة القيادة. ومن هنا، فإنه مع وجود فقهاء متعددين وعدم إمكانية تقسيم الحكم بين الأفراد وإن هناك حاجة الى شخص واحد بصفة قائد لإدارة المجتمع، لذلك فإن الناس إذا رجعوا أيّاً منهم للقيام ودعموه (وانتخبوه) فإنه يتولى القيادة. وبناء على هذا يمكن تفسير وتبرير رؤية الذين قَبِلوا التعيين من

---

(١) نفس المصدر: ص / ٧.

(٢) كاظم الحائري، القضاء الاسلامي، ص ٤٠ .

جهة، وأيّدوا انتخاب القائد في المجتمع الإسلامي من قبل الناس من جهة أُخرى.

وطرح الشهيد آية الله الصدر في مباحثه مسألة الانتخاب بعد التعيين في حالة تعدد مَن تتوفر فيهم شروط القيادة.

وبهذا التفسير فإن التأكيد على الانتخاب لا يعني نفي مبنى التعيين والعدول عنه؛ فمثلاً قَبِل الإمام الخميني الذي أثبت في مختلف مؤلفاته، ولاية الفقيه على أساس التعيين، أسلوب الانتخاب لتعيين القائد وقال:

إذا صوّت الشعب للخبراء ليعيّنوا مجتهداً عادلاً لقيادة حكومتهم، وقام هؤلاء بتعيين فرد ليتولى القيادة، فإن أوامره تكون موضع قبول من قبل الشعب. ويكون في هذه الحالة وليّاً منتخباً من قبل الشعب وحكمه نافذ[1].

وللأسف وقع بعض الذين رفضوا الرأي القائل بالتعيين واختاروا الانتخاب بدلاً عنه، بتناقض في الكلام عند تحليل مفهوم الانتخاب ومكانته؛ لأنهم اعتبروا الانتخاب في مقابل التعيين، متوقفاً على عدم التعيين، من جهة، ومن جهة أخرى اتجهوا الى الانتخاب بعد التعيين، والحال أن هناك اختلاف جذري بين دور الانتخاب ومفهومه في هذين الرأيين؛ ففي أحدهما يتنافى الانتخاب والتعيين ولا يجتمعان، والانتخاب يعني تفويض حق الحاكمية من قبل الشعب للحكومة، ولذلك اعتبر مشروطاً بفقدان التعيين؛ أمّا في الرأي الآخر فلا مفهوم لتفويض الحاكمية من قبل الناس، لأن شرعية الحكم مرتبطة بالتعيين ولا تضاد بين الانتخاب والتعيين ويتم بعد التعيين.

إن الرأي القائل بالانتخاب، في الوقت الذي يسعى الى تثبيت الرأي الأول

---

(١) صحيفة نور: ج / ٢١، ص / ١٢٩.

وصرّح بمبانيه مراراً، فإنه يطرح تارة الرأي الثاني ويتصور أن وجوب الانتخاب بعد التعيين دليلاً على حقانية الانتخاب من دون تعيين؛ فيقول مثلاً بشأن توقيع (أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا) ما يلي: اذا كان المقصود من الحوادث الواقعة هي القضايا الحكومية فان حل هذه الحوادث يتطلب الوصول الى السلطة واقامة الحكومة. اذن فمفاد الحديث هو انه يجب مراجعة الفقهاء ليتمكنوا من خلال الحصول على السلطة والامكانات من حل المشكلات. ومن هنا فانّ الولاية للفقهاء تحصل بالانتخاب وليس بالتعيين.[١]

إن التأمل في هذا الاستدلال والمغالطة التي حصلت في مفهوم الانتخاب وحلول مفهومين مختلفين له محل أحدهما الآخر، يثير الاستغراب. هل كان الانتخاب الذي أراد إثباته في مباحث مختلفة وبشواهد عقلية ونقلية مختلفة، يعني إيجاد قدرة وإمكانيات للقيادة؟ وهل إن هذا المعنى للانتخاب يتناقض مع التعيين وينفي التعيين الشرعي؟ وإذا كان معنى الانتخاب هو هذا فقط، فلماذا إذن كان يصر على التعيين بشأن علي بن أبي طالب عليه السلام؟ ألم يكن الإمام بحاجة الى سلطة شعبية لحل مشكلات المجتمع؟

وتُلاحظ مثل هذه المغالطة في موضع آخر ايضاً؛ فمثلاً وجّه نقداً الى الفرض القائل بأن (جميع الفقهاء معيّنون، ولكن ممارسة الولاية تجوز لأحدهم) وقال: اذا تمّ تعيين المتصدي بالفعل من قبل الناس أو أهل الحل والعقد أو الفقهاء فان الانتخاب لتعيين الوالي يكون معتبراً.[٢]

وهنا تم القبول بالانتخاب بمعنى تعيين الولي والذي ينسجم مع التعيين،

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه: ج / ١، ص / ٤٨١.

(٢) نفس المصدر: ص / ٤١٣.

بينما ذُكر في مباحث أخرى وجود تعارض بين التعيين والانتخاب!

وأكثر صراحة وغرابة من هذه الموارد، الردّ على السؤال التالي:

إذا كان الفقيه مكلف بتولي أمور المجتمع وإن كان من دون تعيين وانتخاب، فما هي الضرورة لانتخاب الناس؟ فالانتخاب واجب من باب أنه مقدمة من أجل أن لا تُعطّل شؤون الحكم، وما هو دور الانتخاب، إذا كان يحق للفقيه في كل الأحوال تكفل شؤون المجتمع؟

قال في الرد على هذا السؤال: ان اقامة الحكم تحتاج الى سلطة حتى يتمكن الحاكم من خلال اقتداره من اجراء الحدود وتنفيذ الأحكام. ومن الواضح ان الانتخاب يجعل لدى الحاكم هذه القدرة.[1]

إن المفهوم الواضح لهذا الرد هو أن للانتخاب في الحكومة الإسلامية، دوراً فعالاً وليس له تأثير في شرعية الحكم. والفقيه مكلف بإدارة المجتمع على أساس تكليفه. وهذا الفهم للانتخاب، لا ينكره الذين يعتقدون بتعيين الفقيه في عصر الغيبة، كما يمكن اعتباره مؤثراً في إقامة حكومة الأئمة عليهم السلام والذين هناك نص على ولايتهم.

---

(١) نفس المصدر: ص / ٤١٣.



الفصل السادس

صلاحيات الحكومة الاسلامية

مباني صلاحية الحكومة الإسلامية

إن للحكومة الإسلامية، صلاحيات، مثل بقية الحكومة وهي صلاحيات يمكن تحليلها ودراستها من منظارين: منظار يقول إن صلاحيات الحكومة تُبيَّن على أساس أهدافها ومسؤولياتها ويكون للدراسات على الغالب بُعد عقلاني وتتم على ضوء الحقائق الاجتماعية.

وصلاحيات الحكومة وفقاً للمنظار الثاني تُقيّم على أساس النصوص الدينية، وتُؤخَذ من الشريعة مباشرة. وهذا المنظار يمكن أن يُدرَس من زاويتين أيضاً وهما: زاوية تطبيق القوانين الإسلامية، وزاوية النيابة العامة.

ولدائرة صلاحيات الحكومة، سعة خاصة، على أساس كل واحد من هذين المبنيين وتتضح الاختلافات بينهما عند المقارنة بينهما. ونتطرق فيما يلي الى دراسة كل واحد من هذه المباني.

١ ـ الرؤية العقلانية

الصلاحيات، على أساس أهداف الحكومة ووظائفها

ثمة علاقة وثيقة بين حدود صلاحيات كل حكومة وبين أهدافها ووظائفها وهي في الحقيقة تبع لأهدافها ومسؤولياتها. ومن هنا فإن أهداف كل حكومة،

تقدم الخطوط العامة لصلاحياتها.

وكان هناك فلاسفة نظروا الى الحكومة على أنها هدف وأنكروا بلوغ هدف أبعد منها. وهيغل هو من الذين يعتبرون حياة المواطنين من أجل الدولة ويرى للدولة مكانة أعلى من الشعب الذي يعيش فيها. فهو يقول:

إن البلد [الدولة] ليست وسيلة لتحقيق الرفاه للفرد وهي ليست وسيلة لشيء أساساً، بل هي غاية، ولأنها غاية فوق الفرد فيجب التوقع من الفرد أن يضحي بنفسه من أجل الغايات الأهم للبلد [الدولة][1].

وإذا كان تفسير الرأي الآنف والقائل (إن القواعد لا يمكنها كذلك تقييد الحكومة ولا يمكن أن تكون للفرد حقوق على عاتق الحكومة)[2] صحيحاً، فعند ذلك لن تكون هناك أية قيود بوجه الحكومة ويكون من حق الحكومة القيام بأي عمل واستخدام أي أسلوب؛ وهذه هي وجهة نظر ميكافيلي الذي يقول:

من أجل أن يحافظ المواطن على منصبه وموقعه يجب أن تكون لديه القدرة على اجتناب الأعمال الحسنة وإدراك متى يقوم بها ومتى لا يقوم بها. وينبغي أن يتكيف المواطن العاقل مع حقيقة أن من الضروري أن يعمل غالباً خلافاً للصدق والمحبة والإنسانية والدين، إذا أراد المحافظة على استقرار حكومته[3].

أما المفكرين السياسيين المعاصرين، الذين ينظرون الى قضايا المجتمع والحكومة بنظارة الليبرالية والديمقراطية، فإنهم يرون الحكومة وسيلة لرفاه

---

(١) وت ستيس: فلسفة هيغل، ترجمة حميد عنايت (الى الفارسية)، ج / ٢، ص / ٥٩٥.
(٢) عبد الرحمن عالم: أسس علم السياسة، ص / ٢٣٧.
(٣) كوئنتين اسكيز: ميكافيلي، ترجمة عزت الله فولادوند (الى الفارسية)، ص / ٧١ و ٧٢.

الفرد، وبما أن حرية الأفراد وحقوقهم في هذه الرؤية مقدمة على بقية أهداف الحكومة، فإن وظائف الحكومة تحدد في اتجاه حفظ هذه الحريات وتتضاءل صلاحيات الحكومة في تحديد هذه الحريات.

وهناك باحثون آخرون ينظرون الى أهداف أنظمة الحكم نظرة أوسع ويقسّمونها الى أهداف (أولية)، (ثانوية) و (نهائية) ويوضحون كل قسم منها كما يلي:

إن الهدف الأساسي والأولي والمباشر للحكومة هو حفظ السلام والنظام والأمن والعدالة بين الأفراد الذين يقيمونها. ويستلزم هذا الهدف إقامة نظام قانوني لتحديد وحماية الحقوق الفردية وإيجاد حدود الحرية الفردية.

ثانياً: يجب الاهتمام بالاحتياجات الجماعية الأوسع للمجتمع أكثر من احتياجات الفرد. يجب الاهتمام بالرفاه العام أو القيام بالأعمال التي توجب المصالح العامة، ولكن الأفراد لا يمكنهم بأي وجه القيام بذلك أو أن القيام بتلك الأعمال والنهوض بالرقي الوطني بصورة فردية أو جماعية مقرون بالمصاعب. وأخيراً فإن تقدم الحضارة البشرية هو الهدف النهائي وأسمى أهداف الحكومة، وعن هذا الطريق يصبح لهدفها خاصية عالمية وعامة[1].

والحكومة في الرؤية الإسلامية، ليست هدفاً ولا هي تعتبر مجرد أداة للرفاه العام. ولقد التفت مفكرون من أمثال آدم سميث الى جزء من أهداف الحكم وحددوا للحكومة، ثلاثة أهداف كبرى، وهي:

أولاً: حفظ البلاد من الاعتداء الخارجي.

---

(١) عبد الرحمن عالم: أسس علم السياسة، ص/ ٢٣٩ (نقلاً عن جان بورجس).

ثانياً: حماية الأفراد من الظلم أو القمع من قبل بقية أفراد المجتمع.

ثالثاً: إيجاد وحفظ الآثار الخاصة والمؤسسات العامة التي لا يرغب أي فرد أو جماعة بإيجادها وحفظها[1].

إن قصر نظر هذه الرؤى ناجم عن اهتمامها بالحاجات المادية للإنسان فقط. وعليه لم تر هدفاً ومسؤولية للحكومة خارج إطار سد الحاجات المادية لأفراد المجتمع، من قبيل الأمن، الرفاه والصحة، بينما لا يحق للحكومة الإسلامية أن تكون لا أبالية إزاء الوضع المعنوي للمجتمع الإسلامي والقيم الإنسانية السامية.

وتحظى التنمية المادية والمعنوية في أنموذج الإدارة الإسلامية بالاهتمام بشكل منسجم ومستمر في جميع وحدات المجتمع الصغيرة والكبيرة؛ فمثلاً من واجب والدي الطفل دفع الولد في محيط الأسرة الى معرفة الله وعبادته وتهيئة أجواء مناسبة لظهور الأبعاد المختلفة لشخصيته الإنسانية.

قال الإمام السجاد عليه السلام:

وأما حقّ ولدك: فأن تعلم أنه منك، ومضاف إليك في عاجل الدنيا بخيره وشرّه، وأنك مسؤول عمّا وليته به من حسن الأدب والدلالة على ربّه عزّ وجلّ والمعونة له على طاعته، فاعمل في أمره عمل من يعلم أنه مثاب على الإحسان إليه، معاقب على الإساءة إليه.[2]

ويحتمل حكام المجتمع هكذا مسؤوليات إزاء الاتجاهات الأخلاقية

---

(١) نفس المصدر: ص / ٢٣٩.

(٢) الطبرسي: مكارم الأخلاق، ص / ٤٨٤.

والقيمية لجماهير الناس. وبعد إقامة الحكومة الإسلامية، كان رسول الله ﷺ يبيّن هكذا وظائف لممثليه. أوصى رسول الله ﷺ، معاذ بن جبل ـ الذي أوفده الى اليمن ـ وقال له:

(يا معاذ، علّمهم كتاب الله وأحسن ادبهم على الأخلاق العالية... وانفذ فيهم أمر الله، ولا تحاش في أمره ولا ماله احداً فانّها ليست بولايتك ولا مالك...)[1].

وخاطب رسول الله ﷺ في عهده الى عتاب بن أُسيد (والي مكة)، أهل تلك الديار وقال:

من محمد رسول الله الى جيران بيت الله الحرام وسكان حرم الله أما بعد ... وقد قلّد محمد رسول الله عتاب بن أسيد أحكامكم ومصالحكم وقد فوض الله إليه تنبيه غافلكم وتعليم جاهلكم وتقويم أود مضطركم وتأديب من زال عن أدب الله منكم ...[2].

ونظراً الى هذا الدور البنّاء للحكومة الإسلامية، في تحقيق الأهداف الإسلامية وسد الفراغ الاجتماعي، فقد اعتبر بعض المفكرين المسلمين أن من الضروري إقامة هكذا حكومة لتطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[3].

وفي نظرة عابرة، تتحمل الحكومة الإسلامية مسؤولية إزاء الأمور التالية:

---

(١) تحف العقول، ص / ٢٥ .

(٢) بحار الأنوار، ج / ٢١، ص / ١٢٢ .

(٣) مرتضى الحائري: كتاب الخمس، ص / ٨٤٦.

١ ـ القيام بالأمور الضرورية للمجتمع التي لا يلتزم أي فرد أو جماعة خاصة، القيام بها. ومن هذه الأمور:

أ / رعاية الأطفال الذين لا يوجد قيّم عليهم.

ورغم أن تأمين معيشة هؤلاء الأفراد قد يتم من قبل افراد محسنين أو جمعيات خيرية، ولكن لما كانت مثل هذه المعلومات تتم بصورة طوعية ولا تكون بالضرورة بالمستوى المطلوب والواسع فإن الحكومة الإسلامية تتولى من خلال مبادرة شاملة، وظيفة ضمان حقوق هؤلاء الأفراد.

ب / رعاية الأفراد الذين لا ملاذ لهم والعجزة الذين ليس بإمكانهم إدارة معيشتهم بسبب كهولة السن أو وقوع الحوادث الطبيعية كالسيل والزلازل.

ج / الخدمات العامة، من قبيل شق الطرق وبناء الجسور وإنشاء المستوصفات والمستشفيات وتوفير الماء والوقود. وهذا النوع من الخدمات، وان كان مربحاً في بعض الحالات ويحظى برغبة واهتمام الأفراد والفئات الراغبة في الاستثمار، إلاّ أن سعته وامتداده ليشمل جميع الناس، يتطلب حضور ومشاركة الحكومة.

د / المحافظة على الممتلكات العامة، كحقول الرعي والغابات والمصادر الجوفية والتي إذا افتقدت الى السيطرة والرقابة، أدت أعمال الأفراد النفعيين والاستفادة غير الصحيحة منها، الى تعرض ممتلكات الشعب الى الضرر والزوال.

٢ ـ تنسيق وتوجيه النشاطات الاقتصادية:

بإمكان الأفراد القيام بتنسيق النشاطات الاقتصادية في الوحدات الاجتماعية الصغيرة كالقرى والقبائل، ولكن عدم التنسيق في المجتمعات

المتطورة المعاصرة التي تتميز فيها هذه النشاطات بالتنوع والتعقيد، يؤدي الى وقوع أضرار كثيرة؛ فالنمو المضطرد لقطاع ما وتخلّف قطاع آخر، يعرّض اقتصاد البلاد الى الخلل والركود. وهناك علاقات متبادلة وواسعة بين الصناعة والزراعة والخدمات؛ كما أن كل منها بحاجة الى تخطيط وتنسيق. والحكومة مكلفة بالقيام بهذا النوع من التخطيط العام والتنسيق على أساس أهدافها.

٣ ـ النظام والأمن:

لا يمكن تنظيم الحياة الاجتماعية، من دون نظام وأمن. ومن هنا لا يمكن أن يدوم ويستقر أي شعب من دون حكومة ومن دون توفير الأمن. وبديهي أن القانون لا يكفي لوحدة في استتباب النظام أو الأمن؛ لأن مراعاة القوانين والالتزام بها لا تحصل من قبل جميع الناس، وهناك دوافع مختلفة لمخالفة القوانين. وعليه هناك حاجة الى الضمان التنفيذي لتطبيع القانون وعدم إضاعة حقوق الأفراد، وبإمكان الحكومة تطبيق النظام الاجتماعي عن طريق ما لديها من سلطة وأدوات.

٤ ـ الدفاع والمقاومة:

تشكل العناصر الخارجية خطراً على أمن البلاد. وقد يكون بإمكان جمع صغير الدفاع عن نفسه بوجه العناصر الخارجية المهاجمة، بسبب التنسيق ومشاركة جميع الأفراد، إلا أن هذا العمل غير ممكن على مستوى بلد. ومن مسؤوليات الحكومة تهيئة الميزانية الدفاعية وتوفير المعدات الحربية ودعوة وتجهيز القوات واستخدام وقيادة الأفراد والقوات.

إن الموارد الآنفة توضح ضرورة الحكومة من جهة، وتبين وظائفها الأساسية من جهة أخرى. وعلى ضوء هذه الحاجات يمكن الاستنتاج بأن

الحكومة يجب أن تكون لديها صلاحيات ليمكنها القيام بهذه الوظائف؛ لأنـه إذا تولى فرد أو جماعة جزء من المسؤوليات الضرورية للمجتمع، فـإنه يـجب أن تُسلّم الإمكـانات والأدوات اللازمـة. وتـحميل المسـؤولية مـن دون إعـطاء الصلاحيات الكافية، هو أمر عبثي بلا فائدة نتيجته ضعف الحكومة وعدم القيام بالمسؤولية، وبالتالي وقوع الخلل في نظام المجتمع.

إذن ندرك وظائف الحكومة من ضرورتها وندرك الصلاحيات المناسبة من وظائف الحكومة.

وعلى أساس هذا الاستدلال المـقبول عـقلاً، فـإن مَـن يـدرك ضـرورة الحكومة، عليه أن يقبل بما يناسب ذلك من صلاحيات، وإلاّ أضحت الحكـومة شكلاً إدارياً فارغاً لا يمكنه القيام بواجباته.

وعلى هذا الأساس ترتبط ضرورة إقامة الحكومة الإسـلامية، بـضرورة تثبيت صلاحياتها، ولا يختلف عصر حضور الإمام المعصوم عن عصر الغيبة من هذه الناحية؛ لأن حاجات من قبيل إقرار الأمن والعدالة ومسؤولية تطبيق القانون في المجتمع، لا تختص بمرحلة معيّنة، ومَن يتولى سد هذه الحاجات الأساسية (الحاكم) يجب بالضرورة أن تتوفر لديه الأداة القانونية. خاصة وأن الحاجة الى الحكومة في غير عصر الحضور لم تقل فحسب بل إن تطور القضايا الاقتصادية وتعقيد العلاقات الاجتماعية وتنوع احـتياجات المـجتمع بشكـل عـام، جـعل الحكومة تواجه وظائف جديدة. وإذا كانت الشؤون العامة بالأمس تنحصر فـي موارد من قبيل المحافظة على ممتلكات الصغار الذين لا متكفل لهم أو السفهاء وكذلك في إلزام الناس على أداء حقوق الآخرين وأمثال ذلك، فإن هناك اليـوم مئات الحاجات الاجتماعية التي تتطلب تدخل الحكومة في المجالات الثقافية

والاقتصادية والعسكرية؛ فمثلاً هل يحق حالياً لأية حكومة الوقوف موقف اللامبالاة إزاء الصحة العامة أو مكافحة الأمراض السارية؟

وهل يقول اي إنسان عاقل: (يجب أن يوكل الى الناس تهيئة الآلات والأدوات الحربية، مثل الأسلحة الجوية والبحرية المتطورة؟) وهل يوكل الى التجار وأصحاب الرساميل في أي بلد، تنظيم العلاقات الاقتصادية مع الدول الأخرى؟ وهل يمكن أن توجد في مجتمع وسائل أعلام ونشاطات فنية ورياضية، من دون ضوابط وقانون وخارج إطار الرقابة والسيطرة؟

لاشك أن شؤون الحكومة وخاصة في الفترة المعاصرة، اتسعت كثيراً، بالشكل الذي أصبح هذا النوع من التدخل يعتبر ضرورياً حتى في أكثر دول العالم وأنظمتها الحكومية حرية لفرض تأمين مصالحها. ومن الطبيعي أن تزداد الحساسية في المجتمع الهادف والحكومة القائمة على الدين لغرض تحقيق الأهداف وسلامة النشاطات الاجتماعية.

وفي الفقه الإسلامي، يسمى رعاية هذه الأمور المهمة، الخارجة عن دائرة صلاحية كل فرد من افراد المجتمع، والواقعة في إطار صلاحية الحكام، بـ(الولاية).

وفسّر المحقق البارع، محمد حسين الأصفهاني، الولاية كما يلي: تولي الأمور المهمة والقضايا الأساسية المتعلقة بحفظ نظام الحياة الدنيوية والأخروية للناس، والتي تقع في دائرة صلاحيات رئيس كل قوم؛ حيث أن هذه هي متطلبات تحمل الحاكم، المسؤولية إزاء الشعب[1].

---

(١) محمد حسين الأصفهاني: حاشية المكاسب، ج / ١، ص / ٢١٣.

ونظراً الى أن الأئمة المعصومين عليهم السلام عيّنوا للقيام بهذه الأمور، فقد أُطلق عليهم اسم (أولو الأمر). وفي هذا الصدد يقول الشيخ الأنصاري:

ان (اولوا الامر) هو عنوان الشخص الذي يجب مراجعته في الأُمور الاجتماعية للناس والامور المختلفة للمجتمع، الامور التي لو توضع في الشرع على عاتق شخص معيّن.[1]

ويُعبّر تارة عن هذه الأمور اللازمة والحاجات الضرورية، في لغة الفقه أحياناً بـ(الأمور الحسبية)، والمقصود بذلك، جميع الأمور التي هناك يقين بأن صاحب الشريعة، لا يرضى بإهمالها، ويعتبر المبادرة الى القيام بها واجباً في كل الأحوال[2].

وبهذا التعريف تكون دائرة واسعة من الشؤون الاجتماعية، من مصاديق الأمور الحسبية، وتقع في إطارها أمور من قبيل: حفظ النظام، الدفاع عن حدود المسلمين، المحافظة على الجيل الشاب من الانحرافات والتصدي للإعلام المسموم المناوىء للإسلام[3].

وحسب تعبير آية الله النائيني، فإن المحافظة على نظام البلد الإسلامي، هي من أوضح الأمور الحسبية[4].

ومن هنا تقع ضرورة الحكومة الإسلامية ووظائف الحكومة الإسلامية وصلاحيات الحكومة الإسلامية في إطار بعضها الآخر وتكون منسجمة تماماً

---

(١) مرتضى الأنصاري: المكاسب، ص/ ١٥٣.

(٢) الإمام الخميني: كتاب البيع، ج/ ٢، ص/ ٥٠١.

(٣) نفس المصدر: ص/ ٤٩٧.

(٤) محمد حسين النائيني: تنبيه الأمة، ص/ ٤٦.

مع بعضها الآخر.

ويدل هذا المبنى العقلي أن حاجات المجتمع تحدد إطار صلاحيات الحكومة. وأوضح المحقق النراقي المعايير التي لها دخل في تشخيص الحاجات بالشكل التالي:

ان كلّ أمر يكون متعلّقاً بالأُمور الدينية أو الدنيوية للناس ويكون القيام به من ناحية (أ) العقل حتمياً أو (ب) واجب نتيجة القضايا الاعتيادية لحياة البشر، بالشكل الذي تتوقف عليه الحياة المادية أو المعنوية لبعض الناس أو فئة منهم، ويتوقف عليه تنظيم أُمور الدين أو الدنيا أو (ج) يراه الشرع واجباً؛ لأنه أُمر به في الشريفة أو انّه واجب بالاجماع أو للحيلولة دون الضرر أو العسر والحرج أو الفساد للمسلم أو لأي سبب آخر. وكذلك الأُمور الواضح ضرورتها ولكنها ليست من التكاليف العامّة للناس ولم توضع مسؤوليتها على عهدة شخص معيّن، أن ان اذن الشارع القيام به متيقن منه، ولكن من غير الواضح من هو المأمور بالقيام بها ومتابعتها.[1]

إذن تقع في دائرة صلاحية الحكومة جميع الموارد التي تتطلب مبادرة وتدخل الحكومة الإسلامية بحكم العقل أو بمقتضى المجرى الاعتيادي للأمور أو طبقاً لما يريده الشرع، بحيث لو لم تبادر القيادة الى ذلك، وقع خلل في النظام الاجتماعي أو تعرض الناس الى الضرر أو وقعوا تحت ضغوط ومضايقة في حياتهم، وبالتالي تُبعد الحكومة الإسلامية عن أهدافها وبرامجها؛ لأن إلغاء بعض هذه الصلاحيات، يعني تجاهل الفلسفة الوجودية للحكومة الإسلامية أو التضييق على قيادة النظام في مجال إدارة المجتمع.

---

(١) الملّا أحمد النراقي: عوائد الأيام، ص/ ١٨٨.

٢ ـ الرؤية الشرعية

أ/ الصلاحيات، على أساس تطبيق الشريعة :

إن القوانين والمقررات الإسلامية، فيما يتصل بالحكومة، على نوعين هما:

١ ـ المقررات التي يمكن تطبيقها بواسطة الأفراد المسلمين حتى من دون إقامة النظام الإسلامي.

٢ ـ المقررات التي يحتاج إجراؤها دعم الحكومة واستخدام اقتدارها والتي لا يمكن للناس كلّ على حدة القيام بها بصورة مباشرة ومستقلة.

ويُعبّر وجود النوع الثاني من القوانين في مجموعة الأحكام الإسلامية، عن أن مسؤولية إجرائها تقع على عاتق الحكومة الإسلامية؛ لأن جزءً من الأحكام الإسلامية سيُعطّل من الناحية العملية، إن لم يكن لدى الحكومة هذه الصلاحية، هو أمر يتنافى مع خلود هذه الأحكام. وعليه يجب اعتبار الحكومة الإسلامية ذات صلاحية ومسؤولية في إطار تنفيذ جميع قوانين وأحكام الشريعة ذات الصلة بشكل ما بالقوة التنفيذية في البلاد.

وقبل أن نتطرق الى حاجات المجتمع ومقتضيات الحكم لتحديد صلاحيات الحكومة في هذا النمط من الاستدلال، نود التطرق الى القوانين الإسلامية والتعرف على الموارد التي يمكن تطبيقها من خلال تولي الحكم. إن أهم مسؤوليات الحكومة هو إجراء القانون ومتابعة المقررات، وهذه القوانين والمقررات تستند الى الوحي في الحكومة الإسلامية. ومن هنا فإن المسؤولية الأساسية لرجال الدولة هو تطبيق الشريعة في مختلف شؤون الحياة.

وعلى هذا الأساس، لا تُعدّ الحاجات والضرورات الاجتماعية، عاملاً

أساسياً في صلاحيات الحكومة، بل ثمة صلاحيات أخرى للحكومة الإسلامية أهم من تلك، وهذه الصلاحيات التنفيذية لا تختلف في مختلف العصور، لعدم وجود وجه للاختلاف بين صلاحيات الحكومة الإسلامية في عصر الظهور والغيبة مع استمرار وبقاء الأحكام الإسلامية في عصر الغيبة وتماثلها مع عصر الظهور، وضرورة إجرائها في كل الأزمنة والأمكنة.

كتب سماحة الإمام الخميني في هذا الصدد يقول:

ان الولاية تعني الحكومة وادارة البلاد واجراء قوانين الشرع المقدس.....

في هذه الموارد، ليس من المعقول ان يكون هناك فرق بين رسول الله ﷺ والامام وبين الفقيه؛ فمثلاً من الامور التي يتصدى الفقيه لولايتها، هي اجراء الحدود، اي قانون الجزاء الاسلامي. فهل هناك ميزة بين رسول الله ﷺ والامام والفقيه في اجراء الحدود؟ ام ان على الفقيه ان يضرب اقل لان مرتبته أقل؟ وحد الزاني وهو مائة سوط، هل ان رسول الله ﷺ لو اجراه يقوم بضرب مائة وخمسين سوطاً ويقوم امير المؤمنين بضرب مائة سوط والفقيه خمسين سوطاً؟! ام ان الحاكم يتصدى للسلطة التنفيذية وعليه ان يجري حد الله، سواء كان رسول الله ﷺ، او امير المؤمنين عليه السلام أو ممثله او من يعيّنه قاضياً في البصرة او الكوفة او فقيه العصر. ومن الشؤون الاخرى لرسول الله ﷺ وامير المؤمنين عليه السلام هو جباية الماليات والخمس والزكاة والجزية وخراج الاراضي الخراجية. ولو اخذ رسول الله ﷺ الزكاة فكم يأخذ؟ هل ان ولاية رسول الله في هذه الامور تختلف عن امير المؤمنين والفقيه؟...

ان للفقيه نفس الولاية التي لرسول الله ﷺ والامام في اقامة الحكومة والاجراء والتصدي... وفي هذا المعنى ليست هناك مراتب ودرجات احدهما في

مرتبة اعلى وآخر في مرتبة ادنى، احدهما والي والآخر أولى.[1]

ويتضح من خلال التأمل في المقدمات التالية، إن اختلاف الوظائف والصلاحيات الحكومية في عصري الغيبة والحضور، غير معقول:

١ ـ إن الأحكام الإسلامية والتي تمثل تعاليم لحياة الإنسان في الحقول الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية المختلفة، لا تقبل النسخ، وهي باقية وواجبة الإجراء دائماً. والاعتقاد بأن الأحكام الإسلامية تقبل التعطيل وهي مختصة بزمان ومكان معيّنين، هو خلال للضروريات الاعتقادية في الإسلام[2].

٢ ـ إن الحكومة الإسلامية، هي حكومة القانون وفلسفة وجودها تنحصر في كل زمان بإجراء القانون الإلهي وبسط العدالة بين الناس[3].

٣ ـ لا تتغير فلسفة الإمامة وضرورة الحكومة في عصر الأئمة عليهم السلام وبعده، ولا تقل الحاجة إليها في غيبة الإمام المعصوم[4].

وعلى أساس هذه المباني، تتماثل الصلاحيات الإجرائية للحكومة

---

(١) الإمام الخميني: ولاية الفقيه، ص / ٤٠ ـ ٤٢؛ وقال في موضع آخر: (فللفقيه العادل جميع ما للرسول والأئمة عليهم السلام مما يرجع الى الحكومة والسياسية ولا يعقل الفرق لأن الوالي ـ أي شخص كان ـ هو مجرى أحكام الشريعة والمقيم للحدود الإلهية والأخذ للخراج وسائر الماليات والتصرف فيها بما هو صلاح المسلمين ...) (كتاب البيع: ج / ٢، ص / ٤٦٧).

(٢) الإمام الخميني: ولاية الفقيه، ص / ١٨؛ كتاب البيع: ج / ٢، ص / ٤٦١.

(٣) الإمام الخميني: كتاب البيع: ج / ٢، ص / ٤٦٤. وقد صرح سماحة الإمام أن طاعة الحكام مشمول بالقانون، وطبقاً لهذا القانون، يكون لرأي ولي الأمر في الموضوعات وهو يبين مصلحة المجتمع، اعتباراً. (نفس المصدر: ص / ٤٦١).

(٤) نفس المصدر: ص / ٤١٦.

الإسلامية، في مختلف العصور، ابتداءً من عصر حضور النبي ﷺ حتى غيبة الإمام المعصوم عليه السلام؛ لأن إجراء القانون الإسلامي وحاكمية الدين في المجتمع لا يُشترط بحضور المعصوم.

وأثبت بعض الفقهاء المعاصرين، مثل آية الله الخوئي، هذه الصلاحيات للحكومة الإسلامية بهذا السند، ولكن ليس على شكل منظم وفي قالب مبدء عام، بل بشكل موردي، والحال أن هذه الموارد ليست من الأمور التي تحتاجها إدارة المجتمع ومن دونها، يقع خلل في النظام الاجتماعي ومسيرة رشده ورقيّه؛ فالمستدل، لا يستند الى النيابة العامة للفقيه، في شرعية هذه الموارد؛ لأن عموم النيابة لم تثبت بنظره؛ فمثلاً اعتبر آية الله الخوئي، الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة، شرعياً على هذا المبنى وجعله في إطار صلاحيات الحكومة الإسلامية. وكان سند استدلاله في هذا الصدد كما يلي: ان الجهاد ضد الكافرين هو من اركان الاسلام وفي ظله وبرسالة التوحيد وقيادة رسول الله ﷺ انتشر الاسلام في العالم وقوي. ومن هنا فان للقرآن اهتماماً خاصاً في احكامه بحيث طرح في آيات كثيرة وجوب محاربة الكفار المشركين ـ حتى يعتنقوا الاسلام او يقتلوا ـ وكذلك وجوب محاربة اهل الكتاب ـ حتى يعتنقوا الاسلام او يستسلموا ويعطوا الجزية ـ. وبالطبع من الواضح ان تخصيص هذا الحكم بزمن محدود (عصر حضور المعصوم) لا يتناسب مع اهتمام القرآن به، والامر من دون قيد وشرط بالقيام به في آيات كثيرة.[1]

واستناداً الى هذا الاستدلال يعتبر إجراء الحدود في عصر الغيبة شرعياً ويقع في إطار صلاحيات الحكومة الإسلامية. واستند في هذا الصدد الى

---

(١) السيد أبو القاسم الخوئي: منهاج الصالحين، ج / ١، ص / ٣٦٣.

مسألتين هما:

المسألة الأولى: إن إقامة الحدود، شُرِّعت من أجل المصالح العامة وللحيلولة دون الفساد وانتشار الإباحية والطغيان بين الناس. ومن هنا، لا يمكن تحديد إجراء الحدود بزمان خاص واعتباره شرعياً في عصر واحد؛ حيث إن حضور الإمام المعصوم عليه السلام ليس له تأثير في هذه الحكمة بالتأكيد. ولذلك تقتضي المصلحة والحكمة من تشريع الحدود إجراءها في زمن الغيبة كما هو الحال في زمن الحضور.

والمسألة الثانية: إن الموجود من أدلة الحدود، في القرآن والسنّة، مطلقاً ولا يختص بزمن خاص؛ مثل الآية: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ أو الآية ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾. وتعبّر هذه الأدلة عن أن الحدود لا تقبل التعطيل ويجب أن تُقام بالتأكيد[1].

ولو سرنا على المبنى الأول في باب صلاحيات الحكومة الإسلامية لواجهنا مشكلة في كلا هذين الموردين، فكما أشكل بعض الفقهاء على شرعية الجهاد الابتدائي وحتى إقامة الحدود، لأنهم يرون أن صلاحيات الحكومة الإسلامية هي في حدود سد الحاجات التي يرتبط بها تنظيم نظام المجتمع؛ فمثلاً يرى آية الله الشيخ حسين الحلي وهو من فقهاء القرن الأخير، أن ما لا يتوقف عليه النظام خارج عن شمول أدلة الولاية وبالتالي فإنه لا يرى جواز إجراء الحدود[2].

ويؤيد الشخص المذكور صلاحيات الحكومة لحل المعضلات العائلية، حتى في حدود طلاق المرأة، من دون رضا الزوج؛ لأنه يرى عدم إمكانية إجراء

---

(١) السيد أبو القاسم الخوئي: مباني تكملة المنهاج، ج/ ١، ص/ ٢٢٤ و ٢٢٥.
(٢) عز الدين بحر العلوم: بحوث فقهية (تقرير بحوث آية الله الحلّي) ص/ ٤٦.

العدالة في المجتمع وبلوغ مبادىء وأهداف المجتمع المثالي من دون هذا النوع من الصلاحيات الحكومية.

ويرى هذا الفقيه دور الحاكم وكفاءة الحكومة في حل المعضلات الاجتماعية ويذهب من بين ذلك في المشكلات العائلية. يقول: في منطق القرآن، يجب على الزوج مراعاة حقوق زوجته وعدا هذه الحالة يجب ان يقطع العلاقة الزوجية ويجعل المرأة حرة كي تتمكن من ان يكون لها اختيار جديد في مسير الحياة السعيدة. ومن هنا ففي كلا الموردين اذا لم يقبل الزوج بأحدهما فان حاكم الشرع يتدخل ويبادر بنفسه الى الطلاق.

وتوجد في الفقه موارد كثيرة تدل على ان الحاكم غير مقبوض اليد في هذه الموارد حتى يكون مجرد مشاهد لعدم الانصاف والظلم.

ويرى صاحب الجواهر ان دائرة صلاحيات الحاكم لممارسة السلطة والنفوذ في هذه الامور واسعة، فمثلاً اذا كانت هناك سلعة لا تقبل التوزيع مثل السيف او المجوهرات واذا وزّعت تضيع حقوق المالكين، فان تلك السلعة تُؤجّر حتى لا تُتلف ولا تتعرض الى ضرر ولا يُحرم المالكين بشكل عام من حقوقهم. ويقول صاحب الجواهر في الختام: لعل ذلك من السياسات؛ لعل هذا المورد هو من الحاجات الاساسية للمجتمع التي تُحل بتدخل الحكومة وممارسة السلطة من قبل الحاكم. في هذه المسائل فتح الفقهاء على اساس قاعدة (الناس مسلطون على اموالهم) باب (البيع بالقوة وبلا ارادة) وجعلوا مفتاح هذا الباب من صلاحية الحاكم. ونحن نتمكن ازاء الرواية التي جعلت الطلاق للزوج، من فتح باب (الطلاق الاجباري) في الموارد التي لا يعطي الزوج حقوق الزوجة ولا يتركها، لان هذا المورد هو من النظامات الاجتماعية التي يجب ان يفتح الحاكم عقدتها

بتدبيره وتوجد لديه هذه الصلاحية.[1]

إن مسؤولية الحكومة الإسلامية إذا اعتبرت منحصرة في إجراء القوانين الإسلامية وبالذات القوانين والأحكام الأولية، من قبيل جباية الزكاة والحيلولة دون احتكار الشعير والحنطة والعنب المجفف، وليست للحكومة الإسلامية أية صلاحية غير ذلك، فإن إدارة المجتمع ستواجه من الناحية العملية مشكلات مستعصية لا تكون نتيجتها إلاّ وصول الحكومة الى طريق مسدود وانجرار الحكومة الى عجز في إدارة المجتمع وتكون ثمرة ذلك إنكار الحكومة الإسلامية.

إذن يجب أما تجاهل ادعاء الدين في عرض حياة دنيوية سعيدة والتخلي عن الاعتقاد بالحكومة الدينية، أو إيكال جميع الصلاحيات التي تحتاجها الحكومة في إدارة المجتمع إليها؛ لأن أي إنسان عالِم لا يقبل بالنتائج المترتبة على القول باختصاص صلاحيات الحكومة بإجراء الأحكام الأولية[2].

والنتيجة هي أن علينا حين التكلم عن صلاحيات الحكومة الإسلامية على أساس وظيفة تطبيق الشريعة، أن لا نغفل عن الأبعاد والزوايا المختلفة للشريعة وأهدافها السامية ونكتفي بالقوانين الأولية فقط.

---

(١) نفس المصدر: ص/ ١٨٧ ـ ٢١٣.

(٢) ذكر الإمام الخميني بعض مستلزمات اختصاص صلاحيات الحكومة الإسلامية. وعلى أساس هذه الرؤية، فإن الموارد التالية تعتبر خارج صلاحية الحكومة: شق الطرق الذي يستلزم التصرف في ملك الأشخاص والخدمة العسكرية الإلزامية ومنع دخول وخروج العملات الصعبة والرسوم الجمركية والضرائب ومنع رفع أسعار المواد ومنع توزيع المخدرات وحمل الأسلحة وغيرها وسنتطرق الى هذا المبحث تحت عنوان الولاية المطلقة. (راجع: صحيفة نور، ج/ ٢٠، ص/ ١٧٠.

ب/ الصلاحيات، على مبنى نيابة الأئمة المعصومينعليهم السلام

لو نظرنا الى السلطة السياسية للفقيه في إدارة المجتمع، من زاوية النيابة، وكان هذا الحق يستند الى التعيين الإلهي، من قبل الأئمة المعصومين عليهم السلام، فإن من الطبيعي مراجعة أدلة النيابة للعثور على حدودها وثغورها وتحديد سعة صلاحيات الحاكم على أساس دائرة دلالة هذه الأدلة.

إن أدلة النيابة، من حيث تبيين سعة النيابة، على قسمين:

القسم الأول: النصوص التي ليست بصدد تبيين هذه السعة ولا يمكن الاستناد إليها من ناحية العلم بحدودها، كالرواية المروية عن رسول الله صلى الله عليه وآله حيث قال: اللهم ارحم خلفائي، قيل: ومن هم خلفاؤك؟ قال: من يأتون بعد ويروون سنتي.[1]

في هذه الرواية، تم التعريف بأهل العلم بالسنّة النبوية بوصفهم (خلفاء النبي)؛ من دون بيان حدود هذه الخلافة، كما أن نص الرواية، لا يدل على عموم الخلافة، أو إطلاقها من حيث الموضوعات والقضايا التي تتضمنها.

ولتوضيح ذلك نقول: يجب طي المقدمات التالية عند الاستناد الى الرواية المذكورة:

أ/ الاعتبار السندي، والذي يحصل الاطمئنان الى مضمونه على ضوء الروايات المتعددة لهذا السند مع الأسانيد المختلفة[2].

ب/ إن الخلافة منذ ظهور الإسلام كانت بمعنى إدارة الحكم.

(١) وسائل الشيعة: أبواب صفات القاضي، الباب/ ٨، ص/ ٥٣.

(٢) راجع: الإمام الخميني: كتاب البيع، ج/ ٢، ص/ ٤٦٨.

ج / إن رواة الحديث والسنّة، هم علماء لديهم القدرة على التشخيص والرأي.

ونتيجة هذه المقدمات هي أن الفقهاء هم خلفاء النبي ﷺ في إدارة الحكم؛ ولكن مع القبول بتلك المقدمات وبعد القبول بهذه النتيجة فإن هناك سؤال يبقى بلا جواب وهو: هل أوكلت لهذا الخليفة جميع صلاحيات المستخلف، وهل لدى الفقيه جميع صلاحيات النبي ﷺ؟ ويقصر لسان هذا الدليل عن هذا الإطلاق؛ لأنه في مقام بيان من هو خليفة النبي ﷺ فقط، وليس في مقام بيان صلاحياته.

وهناك استنتاج بهذا الشمول، من رواية (العلماء ورثة الأنبياء)[1]. وتعبّر هذه الرواية التي رويت بسند معتبر، عن انتقال المناصب الاعتبارية للأنبياء الى علماء الدين. ولا شك أن رسول الله ﷺ كان لديه منصب إدارة الحكم والزعامة الاجتماعية، وكان لدى بعض الأنبياء السابقين هذا المنصب أيضاً، فالفقهاء إذن لديهم هذه المنزلة أيضاً.

وفي هذا الصدد يقول آية الله الگلبايگاني:

ان معنى الرواية هو ان العلماء يرثون جميع مناصب الانبياء ـ ما عدا ما تم استثناؤه ـ وآخر الرواية يشهد ان سر هذه الوراثة هو معرفتهم بعلوم الائمة عليهم السلام ومن هنا يُفهم من الرواية ان العلماء يتولون مناصب الانبياء لانهم علماء بالشريعة ولهم الحق في ان يتولوا ما يقع في دائرة تدخل الانبياء، الّا في المورد الذي مُنع بدليل خاص.[2]

---

(١) الكافي: ج / ١، ص / ٣٤.

(٢) أحمد صابري: الهداية الى من له الولاية، (تقرير درس آية الله الگلبايگاني)، ص / ٣٣.

ولكن يبدو أن من الصعب استفادة هذه الصلاحيات، بالنظر الى أن الرواية ليست في مقام البيان من هذه الناحية.

القسم الثاني أدلة النيابة: وهي النصوص التي تبيّن سعة الولاية في كافة شؤون الحكومة والحاجات الأساسية للمجتمع، ومن تلك النصوص، توقيع من الإمام صاحب الزمان ﷺ والذي ورد فيه ما يلي:

اما الحوادث الواقعة فارجعوا بها الى رواة حديثنا فهم حجتي عليكم وانا حجة الله.[١]

وقد جرت بحوث كثيرة بين الفقهاء لهذه الرواية، من حيث السند والنص، نشير فيما يلي الى أهمها:

١ ـ دراسة سند التوقيع:

إن أقدم المصادر الموجودة لهذا الحديث، هي بعض مؤلفات الشيخ الصدوق (المتوفى عام ٣٨١ ق)[٢] والشيخ الطوسي (المتوفى عام ٤٦٠ ق)[٣] فقد روى هذان المحدثان، الرواية عن الكليني بسند متصل.

وفيما يلي سند الشيخ الطوسي الى الكليني: روت طائفة من الأصحاب (ومنهم أستاذه الشيخ المفيد) عن طائفة من المشايخ (علاء من أمثال ابن قولويه وأبي غالب الرازي) عن ثقة الإسلام الكليني.

إن وجود أبرز الشخصيات في علم الرجال والحديث والفقه في ذلك

(١) وسائل الشيعة: أبواب صفات القاضي، الباب / ١١، ح / ٩.

(٢) الشيخ الصدوق: كمال الدين، ج / ٢، ص / ٤٨٣.

(٣) الشيخ الطوسي: الغيبة، ص / ١٧٦.

العصر، في سند هذه الرواية، حتى المرحوم الكليني، يجعلها في منتهى الاعتبار.

وروى الكليني عن إسحاق بن يعقوب أنه طلب من محمد بن عثمان العمري أن يتسلم أجوبة أسئلته من الإمام صاحب الزمان عليه السلام، ومحمد بن عثمان هو أحد الوكلاء الخواص الأربعة للإمام صاحب الزمان عليه السلام في عصر الغيبة الصغرى وكان يلتقي بالإمام ويطرح عليه مسائل الشيعة. يقول إسحاق بن يعقوب: تسلمت جواب الإمام مكتوباً بيده بواسطة محمد بن عثمان. وفي ذلك الجواب، كتب الإمام يقول:

(وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله).

إن الغموض الذي يواجه هذا السند، هو شخصية السائل؛ أي إسحاق بن يعقوب والذي لم تُدوَّن أية معلومات بشأنه في الكتب ذات الصلة، وهذا الغموض، جعل الرواية ساقطة عن الاعتبار بنظر بعض الفقهاء؛ ولكن ستار الغموض يرتفع عن هذه الرواية من خلال التأمل في زواياها المختلفة.

ولتوضيح ذلك نقول: حين يعطي شخص ورقة مكتوبة الى المرحوم الكليني ويعرّفها أنها من صاحب الزمان وتسلمها من الوكيل الخاص للإمام، فإن من المتصور أن تصدر عن الكليني ثلاثة أشكال من السلوك وهي:

إما أن ينظر الكليني الى الراوي على أنه لا يوثق به ويعتبره شخصاً جاعلاً للأحاديث وكذاباً، أو يراه موضع ثقة ويقبل كلامه، أو يعتبر المسألة مشكوك فيها بسبب الجهل بالراوي.

وفي الحالة الأولى، من الطبيعي أن الكليني لا يبادر إلى نقلها، وفي الحالة

الثانية يقوم بتدوينها ونقلها، وفي الحالة الثالثة، لا يقوم الكليني بنقلها؛ لأنه أدرك عصر الغيبة الصغرى وعصر التوقيعات، والطريق مفتوح أمامه لدراسة ومعرفة صحة أو سقم هذا المكتوب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن ادّعاء حمل ورقة مكتوبة بخط الإمام كان له أهمية الى درجة بحيث لا يمكن أن يواجَه بعدم اهتمام المحدثين الكبار، خاصة محدث مثل الكليني الذي كان لديه اهتمام جاد في أمر الحديث.

وفي هكذا ظروف، فإن الكليني إما أن يكون رأى نفس الورقة التي فيها خط الإمام ووثق بها، بعد نقل إسحاق بن يعقوب، أو أنه قَبِل كلام إسحاق بسبب اطمئنانه التام بشخصه، وقَبِل الحديث عن هذا الطريق ورواه لعلماء آخرين وقاموا هم بإيصاله الى أسماء آخرين.

وهل يمكن في الظروف الاعتيادية أن يأخذ أحد العلماء رسالة ذات مضمون خاص منسوبة الى شخصية قل نظيرها مثل سماحة الإمام الخميني ويقوم بنشرها من دون الاطمئنان الى مضمونها، وهو بإمكانه التحقيق من صحة وسقم النسب؟

وعلى ضوء مجموع هذه القرائن التي يطمئن إليها فإن توقيع الإمام عليه السلام اعتبر مقبولاً من قبل الفقهاء عادةً، وهم ليسوا من أهل المسامحة في أسانيد الروايات ولا يحكمون باعتبار الرواية من دون التدقيق والدراسة اللازمة[1].

---

(١) يقول صاحب الجواهر في مبنى التوقيع: (ان تعيين الفقهاء من قبل الامام صاحب الزمان عليه السلام متحقق ويوجد اجماع قولي وفعلي على مضمون هذا التوقيع. (جواهر الكلام: ج / ١١، ص / ١٩٠)؛ وطرح صاحب الحدائق، الرواية من دون مناقشة السند (الحدائق: ج / ١٣، ص / ٢٥٩)؛ ولم يشكل النراقي على هذا السند المستند: ج / ٢، ص / ١٣٢)؛ ولم يبد السبزواري شكاً في سندها (كفاية الأحكام: ص / ٨٣)؛ واستدل فاضل الهندي بالتوقيع

كتب أحد الفقهاء المعاصرين في هذا الصدد يقول:

لا يمكن مناقشة سند هذا الحديث بسبب عدم مجيء اسم اسحاق بن يعقوب في كتب الرجال، على ضوء ثقة شخص مثل الكليني به، خاصة فيما يتعلق بهذا التوقيع الشريف الذي يتضمن مسائل مهمة جداً للامام، وكذلك ثقة اشخاص به مثل الصدوق وشيخ الطائفة. ومن المستبعد حقاً ان لا يعرفه الكيني وهو من معاصريه و ينقل عنه هكذا حيث يكتب رسالة للامام صاحب الزمان ويطرح عليه مسائل لا يطرحها غير الخواص وعلماء الشيعة ويصل جواب الامام بخطه الشريف الى يده.

وبناء على هذا فان الكيني يعتبر هكذا شخص موثوقاً ولديه اهلية لهذا النوع من المراسلات وبالتالي لا شك في صحة سند هذا التوقيع.[1]

مع ذكر هذا السند (كشف اللثام: ج / ٢، ص / ٣٢٤) واستند الشيخ الأنصاري مراراً إليها وهو يستخدم تعبير (التوقيع الشريف) و (التوقيع الرفيع) (القضاء والشهادات: ص / ٢٢٨ و ٣٤ و ٢٣١، وكتاب الزكاة، ص / ٣٥٦)ح واستخدم الميرزا الآشتياني تعبيرات مشابهة (كتاب القضاء: ص / ٨)؛ وذكرها الميرزا النائيني في تقريرات مكاسبه بعبارة (التوقيع المبارك) (تقريرات الآملي: ج / ٢، ص / ٣٣٢)؛ وقبلها الفقيه الهمداني في كتاب الخمس (كتاب الخمس: ص / ١٦١) واعتبر آية الله السيد أحمد الخونساري التوقيع والمقبولة لا إشكال فيها من حيث السند في جميع الروايات المتعلقة بولاية الفقيه (جامع المدارك: ج / ٣، ص / ١٠٠) وصرح آية الله الميلاني باعتبارها (كتاب الخمس: ج / ٤، ص / ٢٧٧)؛ ومرّ عليها آية الله الحكيم من دون إشكال سندي (مستمسك العروة الوثقى: ج / ٩، ص / ٣١٥).

والنتيجة هي أنه لم يُلاحَظ إشكال على سند هذا التوقيع قدر ما سنحت به الفرصة حتى عصر الفقهاء المتأخرين مثل سماحة الآيات الخونساري والميلاني والحكيم في أي من الكتب الفقهية الاستدلالية.

(١) لطف الله الصافي: ضرورة وجود الحكومة أو ولاية الفقهاء في عصر الغيبة، ص / ١٩.

٢ ـ دراسة نص التوقيع:

الاستنتاج المقصود هو: (راجعوا الفقهاء في الحوادث فهم حجّة من قِبَلي).

إن أهم سؤال يتعلق بنص الرواية هو: في أيّ الموارد أرجَعَ الإمام عليه السلام، الشيعة، الى رواة الحديث؟ وهل أن إسحاق بن يعقوب سال الإمام عمّن يراجعه لمعرفة أحكام الشرع؟ أم أنّ سؤاله كان كالتالي: من الذي يراقب الوقائع المختلفة في المجتمع ولمَن نراجع في الموضوعات الاجتماعية كوليّ وحاكم؟

في الحالة الأولى، تم التعريف بالفقهاء كمرجع لتبيين الأحكام ويجب الاستفادة منهم في حدود بيان الحكم. وعُرّف الفقهاء في الحالة الثانية كوليّ لإجراء الأحكام ويجب أن يُراجعوا على مستوى المجتمع، للقيادة.

ورغم أن نص السؤال الذي طرحه إسحاق، غير متوفر لدينا، إلاّ أن جواب الإمام يدل على أن السؤال الثاني كان مقصوداً. وعلى ضوء القرائن الثلاث، اعتبر الشيخ الأنصاري، الرواية متعلقة بباب الولاية:

أ/ لم تكن ثمة إشارة في جواب الإمام الى حكم الحوادث، بل إن الإمام طالب الناس، اعتبار الفقهاء مرجعاً، في نفس الحوادث وعليهم مراجعتهم في القضايا المختلفة.

إذن فالناس لم يُراجِعوا الى الفقهاء لتعلّم الأحكام حتى تستفاد مرجعيتهم الإفتائية من هذه الرواية، بل طُلِب منهم جعل ما يجري في المجتمع والوقائع الاجتماعية تحت إشرافهم.

ب/ عرّف الإمام عليه السلام الفقهاء هنا بصفتهم (حجة)، وهذا التعبير يتناسب مع الموارد التي يقوم فيها الفقيه بممارسة الرأي، مثل بقية الموارد التي يتكفل فيها

فرداً عملاً من قبل الإمام ويقوم بممارسة الرأي، لا أن يقوم بتكليف أمره به الله. ولو لم يقصد الإمام عليه السلام في هذه الرواية، تعيين الفقهاء من قبله، لما قال: (فإنهم حجتي عليكم)، بل لعرَّفهم (أُمناء الله) على الحلال والحرام، مثل بعض الروايات الأخرى.

ج / إن وجوب مراجعة العلماء في المسائل الشرعية وفهم الأحكام الدينية، هي من القضايا الإسلامية الابتدائية التي كانت واضحة لدى الناس باستمرار ولم تكن خافية على شخصية مثل إسحاق بن يعقوب الذي كان على صلة خاصة بالإمام ولي العصر (عج)[1]. وكان يأخذ أجوبة من الإمام في ظروف التقية الصعبة، حتى يضطر الى ذكرها في رسالة بوصفها (مشكلته) ويطلب من الإمام حلّها. خلافاً لقضية الولاية على المصالح العامة، التي كانت غامضة حين وقع عصر الغيبة، وكانت الشيعة تنتظر إرشاد الإمام لتحديد تكليفها ومعرفة المتصدين للأمور.

يقول الشيخ الأنصاري: على ضوء هذه القرائن فان كلمة (الحوادث) فان كلمة (الحوادث) يجب ان لا تحفص بالاحكام او المنازعات ويجب عدم تحديد منصب الفقهاء بالافتاء والقضاء.[2]

---

(١) إن رد الإمام على إسحاق بن يعقوب، يبين أنه كان يتمتع بمرتبة رفيعة من المعرفة والإيمان. ويُلاحَظ اهتمام الإمام في ثنايا هذه الأجوبة حيث يقول:
ـ (أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك...) ـ (وأما أموالكم فلا نقبلها إلا تطهر...) ـ (أما ظهور الفرج فإلى الله...) ـ (أما وجه الانتفاع في غيبتي فكالانتفاع بالشمس إذا غيبها عن الأبصار السحاب...) ـ (والسلام عليك يا إسحاق بن يعقوب وعلى من اتبع الهدى...).
(بحار الأنوار، ج/ ٥٣، ص/ ١٨٠).
(٢) مرتضى الأنصاري: المكاسب، ص/ ١٥٤.

وبغض النظر عن هذا الأسلوب في الاستدلال فإن بالإمكان، الاستناد الى هذه الرواية، في مبحث ولاية الفقيه، بشكل آخر: في هذا التوقيع، عُرِّف الفقهاء بـ(حجة وإمام العصر)، فما المقصود من هذا التعبير؟ أليس في هذا العنوان بشأن الفقهاء غموض؟

يجب الالتفات عند الإجابة الى أن حجية الفقهاء جُعلت بمستوى حجية الإمام: (فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله)، ومن هذا يُفهم أن الحجية في كلا الموردين، هي على محور واحد وتتمتع، بمعنى ومفهوم واحد. لقد وُصِف الأئمة عليهم السلام في روايات كثيرة بأنهم (حجج الله). وتوضح هذه الروايات أن لديهم منصب إلهي يتولّون على أساسه، قيادة المجتمع وزعامة الأمة. والأئمة عليهم السلام هم حجج الله، بمعنى آخر؛ لأنهم واسطة إفاضة رحمة الله، ويستقر نظام الوجود، على وجودهم[1]؛ ولكن من الواضح أن هذا الدور التكويني في أرجاء الوجود، لم يُعطَ لرواة الأحاديث، ولا يمكن اعتباره علّة للجوء الى الفقهاء في الواقع. ومن هنا فإن الدور التكويني ليس هو المقصود بـ(الحجة) في هذه الرواية، وإنما المقصود دورهم الاجتماعي في المجتمع.

ومع هذا فقد طرح البعض شبهة مفادها أن حجية الفقهاء ينسجم مع وجود اعتبار لفتاواهم. وعلى هذا التفسير، فإن الرواية لا تدل أكثر من اعتبار فتاواهم في بيان حلال الله وحرامه.

وللرد على ذلك يمكن القول إن اعتبار فتوى الأصحاب في فروع الفقه، لم يكن موضع استفهام وشك، خاصة بالنسبة لأفراد كإسحاق بن يعقوب حتى يذكر

---

(١) راجع: الفيض الكاشاني: كتاب الوافي، ج/ ٢، باب (إن الحجة لا تقوم لله على خلقه إلا بإمام) وباب) (إن الأرض لا تخلو من حجة).

الإمام من خلال تأييد ذلك، علّة اعتبار فتوى الأصحاب. كما أن الفقيه هو واسطة بين الناس وأحكام الله، في بيان الأحكام، وهو (حجة الله)، وهذا الدور لا ينسجم مع تعبير هذه الرواية، حيث يعتبرهم الإمام عليه السلام حجته ويقول: (فإنهم حجتي عليكم). إذن هناك شكل من أشكال النيابة والوكالة من قبل الأئمة في حجية الفقهاء، والحال أنه لا حاجة لهذا العنصر من أجل اعتبار الرواية أو آرائهم الاجتهادية.

وبعبارة أخرى إن الإمام ولي العصر، جعل الفقهاء حجته في هذه الرواية كي يتمتعوا بصلاحيات الإمام، بينما لا يكون (جعل الحجة) من قبل الأئمة لبيان الحكم الشرعي. كما أن حجية الأئمة وفقاً لاعتقاد الشيعة، لا تختص أبداً ببيان الأحكام، وإنما هم حجة الله من باب الولاية على الأمة أيضاً. وبما أن لهذا التعبير بُعدان في ارتكاز الشيعة، فما هو الدليل على اختصاصه للقسم الأول، ولماذا نخصص حجية الفقهاء لبيان الحكم الشرعي؟

وحسب تعبير الفقيه الهمداني:

ومن تدبّر في هذا التوقيع الشريف يرى انّه عليه السلام قد أراد بهذا التوقع اتمام الحجة على شيعته في زمان غيبته بجعل الرواة حجة عليهم وجه لا يسع لأحد ان يتخطى عما فرضه الله معتذراً بغيبة الامام لا مجرد حجية قولهم في نقل الرواية أو الفتوى، فان هذا مع انه لا يناسبه التعبير بحجيتي عليكم لا يتفرع عليه مرجعتهم في الحوادث الواقعة التى هي عبارة عن الجزئيات الخارجية التي من شأنها الايكال إلى الامام كفصل الخصومات وولاية الأوقاف والأيتام وقبالة الأراضي الخراجية التى قصرت عنها أيدي سلاطين الجور الذين يجوز التقبل منهم وغير ذلك من موارد الحاجة إلى الرجوع إلى الامام...[1]

---

(١) رضا الهمداني: مصباح الفقيه، كتاب الخمس، ج ٣ ص ١٦١.

وكان استنتاج الشيخ الأنصاري، من (فإنهم حجتي عليكم) هو:

يدلّ على وجوب العمل بجميع ما يلزمون ويحكمون، فكما انه لو حكم بكون شخص سارقاً بعلمه أو بالبينة وجب قطع يده والحكم بفسقه، فكذلك إذا قال: اليوم عيد أو أول الشهر، أو قال: إن الشخص الفلاني حكمت بفسقه أو بعدالته.

وإن شئت تقريب الاستدلال بالتوقيع وبالمقبولة بوجه أوضح، فنقول: لا نزاع في نفوذ حكم الحاكم في الموضوعات الخاصة إذا كانت محلاً للتخاصم، فحينئذ نقول: ان تعليل الامام عليه السلام وجوب الرضى بحكومته في الخصومات بجعله حاكماً على الاطلاق وحجة كذلك، يدلّ على ان حكمه في الخصومات والوقائع من فروع حكومته المطلقة وحجيته العامة، فلا يختص بصورة التخاصم، وكذا الكلام في المشهورة إذا حملنا القاضي فيها على المعنى اللغوي المرادف لفظ «الحاكم»....[1]

وعلى ضوء المباحث الآنفة، فإن أيّاً من هذه الاحتمالات لا تستحق الاهتمام، وكلها بلا اعتبار في الاستناد الى التوقيع للولاية العامة للفقيه:

١ ـ قد تكون عبارة (الحوادث العامة) في جواب الإمام عليه السلام، إشارة الى وقائع خاصة كانت مطروحة في أسئلة إسحاق بن يعقوب. ومن هنا فلا دليل على شمولها لجميع أمور المجتمع.

٢ ـ يُحتَمل أن إسحاق بن يعقوب سأل بشأن مَن تؤخَذ منه الأحكام الشرعية في المسائل والموضوعات المستجدة فقام الإمام عليه السلام بإرجاعه الى علماء الحديث، في هذه الموارد.

(١) مرتضى الأنصاري: القضاء والشهادات، ص/ ٤٩.

٣ ـ يُحتمل حصول جعل للولاية، في هذه الرواية، بالنسبة لبعض الأمور. وعليه فلادليل على شمول الولاية لجميع أمور الناس.

٤ ـ قد تكون نيابة الفقهاء وحجيتهم، تتعلق ببيان أحكام الشرع.

والسؤال الوحيد الذي يقع خارج إطار هذه المباحث، هو أن جميع رواة الحديث طبقاً لهذا الفهم لررواية، لديهم منصب الولاية، ولكن هل من الممكن أن يكون جميع مَن يروي الرواية ويمكن تسميتهم بـ(الراوي)، عيّنوا لهذا المنصب الخطير والمسؤولية الحساسة، وفُوِّضت إليهم الولاية على الأمة؟[1]

إن هذه الشبهة تزول بملاحظة المسائل التالية:

١ ـ إذا كان التوقيع، مختص بالمرجعية الإفتائية، فإن هذا الإشكال يرد أيضاً؛ لأنه هل من الممكن أن يكون كل مَن سمع رواية أو رواها، لديه صلاحية للإفتاء وبيان حلال الله وحرامه؟ إذن فهذا السؤال ينبغي أن لا يُطرح في الاستدلال على الولاية فقط، وعلى أساس ذلك، فإن هذا التوقيع لا يمكن أن يُستند إليه في أي مورد.

٢ ـ أوضح الأئمة عليهم السلام في روايات كثيرة بم تكون المكانة الرفيعة لـ(مسألة رواية الحديث)؟ ومَن هم الذين يتمتعون بلياقة كافية في هذا الصدد؟ ومن هنا ينبغي إدراك المقصود من (مسألة رواية الحديث) في مدرسة أهل البيت من خلال النظر الى مجموع هذه الروايات.

تحدث الأئمة في تعابير مختلفة عن وجوب اقتران الرواية والدراية؛ فمثلاً قال أبو جعفر عليه السلام: يا بني اعرف منازل الشيعة على قدر روايتهم ومعرفتهم فإن

---

(١) السيد أحمد الخوانساري: جامع المدارك، ج / ٣، ص / ١٠٠.

المعرفة هي الدراية للرواية[1].

وقال علي عليه السلام: (همّة السفهاء الرواية وهمة العلماء الدراية)[2].

وقال الباقر عليه السلام: (بالدرايات للروايات يعلوا المؤمن الى أقصى درجات الإيمان)[3].

وقال الإمام علي عليه السلام: (اعقلوا الخبر إذا سمعتموه عقل رعاية لا عقل رواية، فإن رواة العلم كثير ورعاته قليل)[4].

ويدل مجموع هذا النوع من الأحاديث على أن الرواة الحقيقيين بنظر الأئمة عليهم السلام هم أصحاب الإدراك الصحيح للروايات، والذين لديهم معرفة بمدرسة أهل البيت عليهم السلام.

٣ـ في بعض الموارد، حيث من المؤكد أن المقصود كان الفقاهة والاجتهاد، مع ذلك ذُكر فيها تعبير (رواة الأحاديث) أيضاً؛ فمثلاً ورد في مقبولة عمر بن حنظلة في البداية (من روى حديثنا) ثم اضيفت عبارات تعبّر عن امتلاك الرأي في الأحكام، (نظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا)[5]، والحال أنّ (مسألة رواية الحديث) ليس لها دور في المسألة بلاشك وهي ليست من شروط القاضي أو الحاكم، بل إن المقصود من (الراوي)، ليس إلاّ المعرفة بسنّة المعصومين عليهم السلام بوصفها من أغنى مصادر الاجتهاد.

---

(١) بحار الأنوار: ج / ١، ص / ١٠٦.

(٢) نفس المصدر: ج / ٢، ص / ١٦٠.

(٣) نفس المصدر: ص / ١٨٤).

(٤) نهج البلاغة: الكلمات القصار ٩٨ راجع توضيح ذلك في شرح ابن ميتم البحراني، ج / ٥، ص / ٢٩٠.

(٥) وسائل الشيعة: أبواب صفات القاضي، الباب / ١١، ج / ١.

٤ ـ إن أغلب الفتاوى في عصر الأئمة عليهم السلام وما بعده بفترة، كانت تتم في قالب نقل الروايات، وكان أصحاب القدرة على الاجتهاد، يفضّلون الاكتفاء عند الفتوى بالنص وعدم تجاوزه.

كما أن طلاب الأحكام، كانوا في حالة عدم إمكانية الوصول الى الإمام، يراجعون الرواة المعروفين، ويتعرفون على رأي الإمام ويعرفون حلال الله وحرامه[1].

ولذلك قسّم المحقق الحلي، في مقدمة كتاب (المعتبر) فقهاء الشيعة الى قسمين: طائفة سارت في حدود النصوص الروائية؛ مثل حسن بن محبوب، أبي نصر البزنطي، حسين بن سعيد، فضل بن شاذان، يونس بن عبد الرحمن، محمد بن بابويه والكليني. وطائفة كانت من أصحاب (كتب الفتاوى)؛ مثل علي بن باوبيه، ابن الجنيد، ابن أبي عقيل، المفيد، السيد المرتضى والشيخ الطوسي[2].

ومن هنا وبالنظر الى أن الفقاهة في تلك العصور كانت بسيطة جداً وكانت متأثرة بالرواية، وكان جمع الروايات وتنقيحها، يعتبر أهم أركان الاجتهاد، وكان (الفقه المأثور) منتشراً في العصر القريب من عصر المعصومين عليهم السلام، لذلك كان يُعبّر عن الفقهاء بـ(رواة الحديث).

٥ ـ إن التعبير عن الفقهاء بـ(رواة الحديث) يمكن أن يكون بسبب أن علماء الشيعة لم يكن لديهم رأي ووجهة نظر في قبال الأئمة عليهم السلام. إنهم وخلافاً للفرق الإسلامية الأخرى، لا يجعلون القياس والاستحسان مبنى للفتوى ويفتي الجميع على أساس روايات الأئمة عليهم السلام. إذن فإن الفقهاء الشيعة، هم في الحقيقة رواة أحاديث، خلافاً لعلماء المذاهب الأخرى، الذين لا يرون

---

(١) السيد أبو القاسم الخوئي: مستند العروة، ج/ ٢، كتاب الصوم، صم ٨٤.

(٢) المحقق الحلي: المعتبر في شرح المختصر، ج/ ١، ص/ ٣٣.

لأنفسهم هذه القيود[1].

٦ ـإن وجوب مراجعة رواة الحديث والفقهاء في الحوادث الواقعة، لا يعني أبداً تجاهل الشروط اللازمة الأخرى حتى يُقال (كيف يكون كل راوٍ للحديث حاكماً؟) بل مثلما إن العقل والنقل يشترطان شروطاً أخرى في الزعامة السياسية والقيادة الاجتماعية فإن هناك شروطاً للمرجعية الافتائية في ظل الأدلة العقلية والنقلية.

هل هناك مَن يحتمل أن الاكتفاء بـ(رواية الحديث) في التوقيع وعدم ذكر شرط العقل، يعني عدم ضرورة هذا الشرط في مرجع الحوادث الواقعة؟! وهل بالإمكان القول إن عدم ذكر وثوق أو عدالة الراوي، يعني عدم وجوب هذا الشرط؟!

إذن رغم أن عبارة (رواة الحديث) تشمل دائرة واسعة وأن كثيراً منهم ليست لديهم صلاحية منصب الولاية، فإن أكثريتهم غير مشمولين بالرواية على ضوء الشروط الأخرى التي تثبتها الأدلة ذات الصلة.

٧ ـ توجد في التوقيع الشريف، قرائن تدل على أن المقصود ليس مجرد القيام برواية الحديث؛ لأن الراوي يجب بما يتناسب الحكم والموضوع، ان تكون لديه لياقة وصلاحية بحيث إن الإمام يُرجِع إليه الشيعة، في الحوادث الواقعة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن يكون في مستوى من الكمال العلمي والعملي بحيث يعرّفه الإمام حجة له على الناس، وهل يمكن أن يكون فرد عامي لا يجيد غير عدة أحاديث، من دون إدراك مضامينها وتشخيصها عامها وخاصها ومتعارضاتها، ويعجز عن فهم موافقتها أو مخالفتها للقرآن، مرجعاً للحوادث

---

(١) علي الغروي التبريزي: التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريرات درس آية الله السيد أبو القاسم الخوئي)، الاجتهاد والتقليد: ص/ ٩٣.

الواقعة، ويُعرَّف من قبل الإمام بوصفه حجة على الناس؟! إذن فصدر التوقيع وآخره، شاهد على أن كل راوي حديث، لا يقع في دائرة تعيين الإمام، وبصورة موجزة أُختير لهذا الأمر أفراد معيّنون يتمتعون بلياقات خاصة والآن وبعد الانتهاء من الأسئلة المختلفة ذات الصلة بالتوقيع، يمكن الاستنتاج بصورة عامة ما يلي: بما أن الإمام عليه السلام، يقصد في التوقيع، الموضوعات والوقائع الاجتماعية وشخّص تكاليفها من الناحية الولائية فإن عموم وشمول ولاية الفقيه، يتضمن جميع القضايا الحكومية لعدم إمكانية تدبير النظام الاجتماعي، من دون وجود صلاحيات للحاكم على صعيد الاقتصاد والثقافة والسياسة والحرب والسلام وغيرها، وهذه الأمور هي من صلاحية الإمام عليه السلام بالأصالة حيث قال: (وأنا حجة الله) وقد جُعلت في عصر الغيبة، بالنيابة، من صلاحية الفقهاء بتعبير (فإنهم حجتي عليكم). ولذلك ففي هذا النوع من الموضوعات، يجب الذهاب إليهم والقبول بولايتهم.

ومن الطبيعي أنه إذا كانت هناك صلاحيات للأئمة عليهم السلام خارج إطار القضايا الحكومية والمصالح العامة، فإن هذا التوقيع قاصر عن إثباتها للفقهاء؛ لأن الفهم العرفي، لا يدرك من جعل الولاية مجالاً أوسع من المصالح العامة. وهذا الإدراك الارتكازي سبب في تفسير الولاية بتأمين حاجات المجتمع، والذي يقع عادةً في صلاحية الحكومة في كل الأنظمة السياسية.

النيابة العامة في فقه الشيعة

مسيرة النيابة العامة في الفقه

تبلور الاتجاه العام لفقه الشيعة، في مختلف القضايا الحكومية، على مبنى نيابة الفقيه؛ بمعنى أن موارد تدخّل الحاكم في شؤون المجتمع، فُسّرت على ضوء النيابة عن المعصوم وإعطاء الصلاحية له من قبله. وتُلاحَظ هذه الرؤية بوضوح، في مباحث كالقضاء وإجراء الحدود وبعض مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقبض وبسط الخمس والزكاة وإقامة صلاة الجمعة وغيرها.

وقد بنى بعض فقهاء الشيعة الكبار، مثل الشيخ المفيد (المتوفى عام ٤١٣ ق) تولي هذه الأمور على تفويض الصلاحية من قبل المعصوم عليه السلام وقال: فوّض ائمة الهدى ابداء الرأي في اقامة الحدود الى فقهاء الشيعة ليقوموا بذلك عند التمكن.[١]

وقام بعده تلميذه، أبي يعلى الديلمي، المعروف بـ(سلاّر) (المتوفى عام ٤٦٣ ق)، بطرح المسألة بهذا التعبير أيضاً[٢].

وتُشاهَد في النصوص الفقيه لهذا العصر، تعبيرات أخرى تشير الى مبنى النيابة.[٣]

---

(١) الشيخ المفيد: المقنعة، ص/ ٨١٠.

(٢) سلاّر: المراسم العلوية، طُبع في: الينابيع الفقهية: ج/ ٩، ص/ ٦٧.

(٣) انظر: الينابيع الفقهية، ج ٩، ص ٨١١.

وفي القرون اللاحقة، حل تعبير النيابة عن الإمام محل تعبير (من قبل الإمام عليه السلام) في موارد كثيرة؛ فمثلاً كتب ابن إدريس الحلي (المتوفى عام ٥٩٨ ق) يقول: ان المجتهد الذي تتوفر فيه الشروط اللازمة للحكم بين الناس منصوب من قبل ولي الامر والامام المعصوم.(١)

وفي القرن الذي تلاه، قال المحقق الحلي (المتوفى عام ٦٧٦ ق) بشأن تدخّل الفقيه في أخذ وتوزيع سهم الإمام عليه السلام:

يجب أن يتولى صرف سهم الامام في الأصناف الموجودين من إليه الحكم بحق النيابة كما يتولى اداء ما يجب على الغائب .(٢)

وفي القرن الثامن، عرّفَ الشهيد الأول (المتوفى عام ٧٨٦ ق)، نائب الإمام بأنه مسؤول عن إجراء الحدود وقال: ان الحدود والتعزيرات هي من صلاحية الامام ونائبه وان كان النائب نائباً عاماً.(٣)

ويقف النائب العام في مقابل النائب الخاص، والمقصود بذلك، جميع من عُيّن للنيابة لتوفر الشروط اللازمة لديه، وإن لا يوجد تعيين خاص لهم.

وفي القرن اللاحق، اعتبر ابن فهد الحلي (المتوفى عام ٨٤١) في مسألة صلاة الجمعة، أن من شروط إقامتها حضور الإمام عليه السلام أو نائبه، وقال: لأن الفقيه المأمون منصوب عن الامام حال الغيبة ولهذا يجب الترافع اليه أو يمضي أحكامه وعلى الناس مساعدته على اقامة الحدود والقضاء بين الناس.(٤)

---

(١) ابن إدريس الحلي: السرائر، ج / ١، ص / ٢٤٠.
(٢) المحقق الحلي: شرائع الإسلام، ج / ١، ص / ١٣٨.
(٣) الشهيد الأول: الدروس الشرعية، ج / ٢، ص / ٤٧.
(٤) ابن فهد: المهذب البارع، ج / ١، ص / ٤١٤.

إن الأمثلة الآنفة تدلّ على أن مسالة نيابة الفقيه لم تخصص بالقضاء أبداً في تحليلات هؤلاء الفقهاء الشيعة من الطراز الأول، منذ القرن الرابع حتى التاسع للهجرة. وقد كان استنتاجهم من نصوص مثل مقبولة عمر بن حنظلة، أن نيابة الإمام لها عُرض أعرض ودائرة أوسع من القضاء وفصل الخصومة، ولذلك استندوا إليها في موارد مثل إجراء الحدود والتصدي للخمس وإقامة صلاة الجمعة.

وبشكل، فإنه وإن لا يُلاحَظ تصريح بعموم النيابة في جميع شؤون الحكومة وكل صلاحيات المعصوم، حتى القرن الهجري التاسع[1]، إلاّ أن ذكر موارد مختلفة ومشتتة لصلاحيات الحاكم في مختلفة الأبواب، والاستناد الى النيابة، دليل على عموم النيابة، كانت تحظى بقبولهم. ومن هنا، فإن بالإمكان إطلاق اسم (القاعدة الاصطلاحية) عليها.

وذكر الأستاذ المحقق، الشيخ مرتضى الحائري، بعض موارد ممارسة الولاية في كلام الشيخ المفيد، وأصرّ على شمول ذلك (بنظر الشيخ المفيد) لموارد أخرى أيضاً، وامتنع عن القبول بمورد استثنائي؛ لأن كل دليل يقبل الاستدلال على نيابة الفقيه، يتضمن بصورة متساوية كافة هذه الأمور[2].

كما أن استظهار آية الله البروجردي ـ المعروف بدقة النظر والتبحّر في فهم كلمات الفقهاء ـ لفتوى الشيخ الطوسي والشهيد الأول في أن (يحق للفقهاء إقامة

---

(١) ذكر بعض الكتاب المعاصرين أن بان إدريس الحلي وهو من فقهاء القرن السادس الهجري قال في (السرائر): (إن الأئمة فوضوا جميع الأمور الى فقهائهم في زمن الغيبة) (راجع: أحمد آذري قمي: ولاية الفقيه من منظار فقهاء الإسلام، ج / ٢، ص / ١٥٧، نقلاً عن: السرائر: ج / ٢، ص / ٢٥) ولكنني لم أعثر على هذه العبارة في ذلك الكتاب.

(٢) مرتضى الحائري: صلاة الجمعة، ص / ٦١.

صلاة الجمعة) هو على أساس هذا السند وهو أنهم اعتبروا أن عمومات أدلة ولاية الفقيه تشمل هذا المورد أيضاً[١].

ومنذ حوالي خمسة قرون، يُلاحَظ تصريح بشمول هذه النيابة، في مختلفة شؤون المجتمع، على لسان الفقهاء؛ فمثلاً قال المحقق الكركي وهو من فقهاء القرن العاشر (توفي عام ٩٤٠ ق)، ردّاً على الذين يمنعون صلاة الجمعة، في عصر الغيبة، لعدم حضور الإمام أو مَن يعيّنه.[٢]

إن عموم النيابة، لم يثبت بنظر المحقق الكركي فحسب، بل إنه يعتبر هذا الرأي مُجمَعٌ عليه من قبل فقهاء الشيعة.[٣]

وصرّح الشهيد الثاني (المتوفى عام ٩٦٦ ق)، وهو من الفقهاء المرموقين في ذلك العصر، بنيابة الفقيه، في الإطار الواسع للمصالح العامة للمجتمع، واستثنى من ذلك الجهاد الابتدائي.[٤]

وفي مبحث الخمس، أشار الى الفقيه الجامع للشروط، بوصفه (نائب الإمام) واعتبره متولياً لسهم الإمام من قبل المعصوم، على مبنى النيابة والتعيين[٥].

وصرّح الشهيد الثاني الى عموم النيابة في قضية الأراضي المفتوحة عنوةً ولذلك اشترط إذن نائب الإمام في كل أشكال التصرف في هذه الأراضي.[٦]

---

(١) حسين علي المنتظري: البدر الزاهر (تقريرات درس آية الله البروجردي)، ص / ٥٨.

(٢) المحقق الكركي: جامع المقاصد، ج / ٢، ص / ٣٧٥.

(٣) المحقق الكركي: الرسائل، ج / ١، ص / ١٤٣.

(٤) نفس المصدر: ج / ٣، ص / ٩.

(٥) نفس المصدر: ج / ١، ص / ٥٤.

(٦) الشهيد الثاني: مسالك الأفهام، ج / ٣، ص / ٥٥.

ويُعتبر هذا النوع من الاستدلال لدى الشهيد، عن أنّ نيابة الفقيه، كانت مقبولة بصفتها قاعدة عامة. ولذلك استند الى ذلك في كل مورد على حِدة، واعتبر نفسه مستغنياً عن إقامة دليل خاص ونص خاص في كل مسألة.

ونصل في نهاية ذلك القرن، الى المقدّس الأردبيلي (المتوفى عام ٩٩٣ ق) الذي بحث بصراحة ووضوح أكثر بشأن عموم النيابة وأكّد عليها. وقال حول الفقيه الجامع للشروط ما يلي:

ـ الحاكم على الإطلاق.

ـ من صلاحيته، بنظر الفقهاء، جميع الأمور المتعلقة بالإمام عليه السلام.

ـ الفقيه هو نائب مناب الإمام عليه السلام في جميع الأمور[١].

وأشار في موضع آخر الى أن للإمام المعصوم عليه السلام ولاية يكون بسببها (أولى الناس من أنفسهم)، وبالنتيجة، فإنه مأذون له بالتدخل في أمور الناس، وقال: (يجوز للفقيه ما يجوز للامام)[٢].

واستند المقدس الأردبيلي في ثنايا المباحث الاستدلالية وفي الفروع الفقهية المختلفة، الى عموم نيابة الفقيه كثيراً الى درجة بحيث يجعلنا في غنى عن الاستشهاد ببعض الموارد وذكر بعضها.

يُشار الى أنّه، حاله حال المحقق الكركي، أسند عموم النيابة الى إجماع العلماء[٣].

---

(١) الأردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان، ج / ١٢، ص / ١١ و ٢٨.
(٢) نفس المصدر: ج / ٨، ص / ١٦٠.
(٣) نفس المصدر: ج / ١٢، ص / ٢٨.

ومعنى هذا الكلام هو أن الأردبيلي وصل في بحوثه الفقهية الى نتيجة مؤداها أن عموم النيابة كانت متفق عليها بينهم، بالشكل الذي لو خُصِّص شأن الفقيه للإفتاء والقضاء، فذلك مخالفة لجميع فقهاء الشيعة.

ويُشاهَد في مباحث المقدس الأردبيلي أنه لم يكتف بالدليل النقلي، من قبيل مقبولة عمر بن حنظلة والإجماع، وسعى الى بناء عموم النيابة على المبنى العقلي أيضاً، وقال: لا بد في ادارة المجتمع من ان يكون الفقيه حاكماً مطلقاً ويتولى كل ما يتعلق بالامام المعصوم؛ لان النظام الاجتماعي للبشر يختل عدا هذه الحالة او ان الناس يقعون على الاقل في ضيق وشدة ويتعرضون الى مصاعب، والحال ان هكذا عوارض يجب ان لا تلقي ظلها على حياة الانسان بحكم الوحي والعقل.[1]

وفي القرن الحادي عشر، أفتى المحقق السبزواري (المتوفى عام ١٠٩٠ ق) وكان من أكابر فقهاء الشيعة، إن غير الحاكم، إذا وزّع سهم الإمام عليه السلام في موارده فعليه الضمان.

وفسّر (الحاكم) قائلاً: (المقصود هوالفقيه الشيعي العادل، الذي تتوفر فيه الشروط اللازمة للإفتاء).

وكتب معللاً ذلك الحكم: بما ان الحاكم (الفقيه الجامع للشروط) معيّن من قبل الامام، ولذلك فان هذا الامر يكون على عاتقه ولا يحق للآخرين التدخل في ذلك.[2]

---

(١) الأردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان، ج/ ١٢، ص/ ٢٨.

(٢) السبزواري: ذخيرة المعاد، ص/ ٤٩٩.

وبحث الفيض الكاشاني (المتوفى عام ١٠٩١ ق) وكان من فقهاء ومحدثي ذلك القرن، في النيابة العامة للفقيه على مستوى واسع، وأكد عليها وقَبِلها في إطار الشؤون الاجتماعية والسياسية والقضائية. وفي البداية تحدث عن وجوب تحقق واستمرار الأحكام الاجتماعية للإسلام، وأصرّ على ضرورتها التي لا تقبل الإنكار وقال:

إن وجوب الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعاون في القيام بالأعمال الحسنة، والإفتاء، والحكم بين الناس بالحق، وإقامة الحدود وبقية الأحكام السياسية للدين الإسلامي، هي من ضروريات الدين وأهم محاوره. وهذه الحاجات المهمة تجعل بعثة الأنبياء ضرورية؛ حيث ان تركها يؤدي الى تعطيل النبوة، وزوال الديانة، وشيوع الضلالة والجهاد، ودمار المدن، وهلاك عباد الله.

وعلى هذا الأساس وبعد أن اعتبر الفيض الكاشاني الجهاد الابتدائي خارجاً عن الحاجات الدائمية، قال: يجب ان يقيم الفقهاء موضع الاطمئنان في عصر الغيبة الحدود والتعزيرات وبقية السياسات الدينية ؛ لان لديهم نيابة عن الامام عليه السلام. وهم موضع ثقة الائمة عليهم السلام في التصدي للقضاء والافتاء وبقية الامور. كما ان ادلة وجوب اجراء هذه الاحكام لها اطلاق وتدل على وجوب اقامتها في عصر الغيبة ايضاً. من جهة اخرى لا يوجد اي دليل على توقف اجراء هذه الاحكام حتى حضور الامام عليه السلام.[١]

وكما هو واضح فإن الفيض الكاشاني بيّن صلاحيات الفقيه مرّة على أساس وجوب إجراء الأحكام الاجتماعية ـ السياسية الإسلامية، وعدم اختصاصها

---

(١) الفيض الكاشاني: مفاتيح الشرائع، ج/ ٢، ص/ ٥٠.

بعصر حضور المعصوم، ومرّة أخرى على أساس النيابة العامة للفقيه، في هذه الأمور. ولم يخصص النيابة للقضاء والإفتاء، واعتبرها سارية الى كافة القوانين الحكومية.

ومع أن الفيض اعتبر سهم الإمام، ساقطاً على ضوء نصوص التحليل، إلاّ أنه أكّد أن متوليها عند الدفع هو الفقيه؛ لأنه النائب[1].

كما تدل تعابير الفقيه والمحدث الذي تلاه، العلامة محمد باقر المجلسي (المتوفى سنة ١١١١ ق) على أن لديه استنتاج واسع وعام، من نصوص النيابة ولا يراها مختصة بالقضاء. ويرى المجلسي أن للنواب العامّين الولاية على أخذ وتوزيع مجموع الخمس ـ وليس سهم الإمام فقط ـ ويقول: ان الظاهر هو أن النائب العام للامام في هذا الزمان وهم العلماء الربانيون والمحدثين وحملة علومهم، يجب ان يأخذوه....[2].

وتأثّر صاحب الجواهر، الذي لديه رؤية واسعة جداً لأدلة نيابة الفقيه، بوجهة نظر المجلسي هذه، واعتبرها بمعنى ولاية الفقيه على جميع شؤون الإمامة[3].

وتشير بعض أقوال واستدلالات صاحب (الحدائق) (المتوفى سنة ١١٨٦ ق)، وكان من فقهاء ومحدثي القرن الثاني عشر، الى هذا الرأي. وخلال تبيينه

---

(١) نفس المصدر: ج / ١، ص / ٢٢٩٥.

(٢) محمد باقر المجلسي: زاد المعاد، ص / ٥٨٥.

(٣) يقول: (.. قوة القول بمساواة حصته قبيلة حصته في وجوب صرفها في هذا الزمان الى يد الفقيه العادل الذي هو وكيل الإمام عليه السلام ومنصوبه العام والمتولي لكل ما يتولاه، كما عن المجلسي الميل إليه أو القول به لا حصته فقط). (جواهر الكلام: ج / ١٦، ص / ١٥٦.

لحكم أن الإمام عليه‌السلام يتولى أموال السفيه والمفلّس والغائب، استند الى قاعدة عامة وهي (أنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم) معتبراً ثبوت هذا النوع من الصلاحيات للفقيه أيضاً على أساس نيابة الفقيه للإمام عليه‌السلام[١].

إن الإذن بهذه التصرفات المالية، استناداً الى (أولوية الإمام بالمؤمنين) ثم تعميم ذلك على الفقيه، من باب النيابة، يوضح أن صاحب (الحدائق) لا يعتبر الولاية في هذه الموارد من باب القضاء، وإنما يرى دائرة النيابة أوسع من ذلك؛ كما أن هذا النمط من الاستدلال، يعبّر عن أنّ تصرف الفقيه في هذه الموارد، ليس استناداً الى دليل الحسبة. وبالنتيجة، يبيّن اعتقاد المحدث البحراني، بعموم أدلة النيابة.

ويعبّر صاحب (الحدائق) عن حاكم الشرع بـ(نائب الإمام)، (الخليفة في مجلس النبوة والإمامة) و(الصدارة التي تقيم زعامة الأنبياء والأئمة)[٢]. فهل إن ما يقصده من هذه التعابير الرفيعة، يختص بالشأن القضائي للفقيه، لرفع الخصومات وحل الاختلافات الحقوقية؟!

وبعد ذلك العصر، يأتي القرن الثالث عشر للهجرة حيث أخذت نيابة الفقيه، في تمشية أمور المجتمع، وجهاً أوضح، في فقه الشيعة وبُحِث أبعاده المختلفة بصورة أكثر، وطُرِحَت أبعاد أحدث له على ضوء المباحث التي طرحها فقهاء كبار مثل الشيخ جعفر كاشف الغطاء، الملاّ أحمد النراقي، الميرزا أبو القاسم القمي، الشيخ محمد حسن النجفي (صاحب الجواهر)، مير فتاح المراغي والشيخ الأنصاري، وتغيّرت مكانته في الفقه من موقع مبحث فرعي الى موقع قضية

---

(١) يوسف البحراني: الحدائق الناضرة، ج / ٢٠، ص / ٧٢.

(٢) نفس المصدر: ج / ١٠، ص / ٥٨.

مبنائية وعلى شكل قاعدة عامة.

ويعتقد الشيخ جعفر كاشف الغطاء (المتوفى سنة ١٢٢٨ ق) بشأن الجهاد الدفاعي أن القيادة هي من مختصات الإمام عليه السلام في حالة حضوره وبسط يده. وفي حالة الغيبة يكون المجتهدون في موقع النيابة وهم جديرون بتدبير الحرب. وإذا عجز الفقهاء عن القيام بهذه المسؤولية، وقع التكليف على جميع الذين لديهم كفاءة في القضايا السياسية وقدرة في إدارة الحرب[١].

وكتب في كتاب (شرح القواعد) يقول: اذا جعل الفقيه ـ الذي عيّن من قبل الامام عليه السلام ـ شخصاً ملكاً او حاكماً على المسلمين، فانه لا يكون من حكام الجور؛ مثلما ان حاكم الشرع والعرف في بني اسرائيل عيّن كلاهما من قبل صاحب الشريعة.[٢]

ويُفهم من هذه العبارة التي ذكرها كاشف الغطاء أن نيابة الفقيه، لا تعني بالضرورة توليه إدارة أمور البلاد مباشرةً، بل يمكن له أن يعيّن شخصاً آخر لهذا المنصب. وفي هذه الحالة يتولى الفقيه بنفسه القضايا التي يُشترط فيها مباشرة الفقيه من قبيل القضاء، وتتم إدارة القضايا العرفية للمجتمع، من قبل السلطان ـ وهو ممثله ـ كما تدل هذه العبارة أن النيابة العامة برأيه لها مجال واسع وتشمل التصدي لأمور الحكم، وبما أن للفقيه هذه الصلاحية، فإن من حقّه اختيار فرد لإدارة البلاد وتسليمه المسؤوليات ذات الصلة.

ومثل هذا الاستنتاج الواسع لنيابة الفقيه، يُلاحَظ في مباحث الميرزا القمي (المتوفى سنة ١٢٣١ ق) حيث يقول:

---

(١) جعفر كاشف الغطاء: كشف الغطاء، ص / ٣٨٢.

(٢) جواهر الكلام، ج / ٢٢، ص / ١٥٦ (نقلاً عن شرح القواعد: غير مطبوع).

إن غاية ما يُستفاد من الأدلة، هو نيابة المجتهد في الأمور التي هي واجب الإمام في المرافعات والأحكام والولاية في أمور الصغار والغيب وتوزيع خراج الأراضي الخراجية والأموال، وليست ولايته على أموال الإمام بأي شكل أراد أن يتصرف[1].

ويفتي الميرزا في إبداء الرأي بشأن الفروع الفقهية المختلفة، على ضوء عموم نيابة الفقيه من قبل الأئمة عليهم السلام؛ فمثلاً يعتقد بشأن الخراج أنه يوضع تحت تصرف الإمام عند حضوره كي يُصرَف في المصالح العامة، وفي عصر الغيبة، يحق لهأخذه وصرفه بمقتضى عموم النيابة. ويعتقد بشأن الجزية أنها يجب أن توضع تحت تصرف الفقيه وهو نائب الإمام لتُصرَف طبقاً لرأيه لأن الجزية لا تسقط عن أهل الكتاب في عصر الغيبة، وبالنظر الى عدم تحديد مصرف خاص لها في شأن الشريعة[2].

ويعتبر عدم شرعية الجهاد الابتدائي استثناءً من عموم النيابة. ومن هنا، فإنه يرى وجوب الرجوع الى عمومات النيابة وقبول ولاية الفقيه، في غير هذا المورد الاستثنائي:

إن نيابة الإمام من قبل المجتهد العادل، ثابتة بعمومات الأدلة. لأن هناك إجماع على أن الجهاد لا يمكن من دون إذن الإمام. وهنا نخرج من مقتضاه ويبقى الباقي تحت العمومات[3].

تجدر الإشارة الى أن الميرزا يصرح قائلاً:

---

(١) الميرزا القمي: جامع الشتات، ج / ١، ص / ٢٠٧ (طبع مؤسسة كيهان).

(٢) نفس المصدر: ص / ٤٠٨.

(٣) نفس المصدر: ص / ٤٠٣.

فإن المراد بالإمام في أغلب هذه المسائل (من بيده الأمر)، أمّا في حال الحضور والتسلط فهو الإمام الحقيقي، وأمّا مع عدمه فالفقيه العادل، فهو النائب عنه بالأدلة[1].

وفي هذا المضمار، طرح الملّا أحمد النراقي (المتوفى عام ١٢٤٥ ق)، مسألة ولاية الفقيه، ورغم أنه سبق الفقهاء السابقين في شرح وتفصيل المسألة، وجمع الأدلة واستقصاء موارد الولاية، ولكنه لم يقدّم كلاماً جديداً في توسعة مفهوم النيابة وبسط مواردها. وقام النراقي بتقرير موضوع البحث بالشكل التالي:

الكلام هو في بيان ولاية الفقهاء وهم حكام عصر الغيبة ونواب الائمة، هل ان ولايتهم لها عموم وشمول لجميع موارد ولاية الامام عليه السلام أم لا؟[2]

ويعتقد أن جميع صلاحيات النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام ـ وهم الحكام الحقيقيين للناس والمحافظين الحقيقيين على الإسلام ـ ثابتة للفقيه، إلاّ أن يوجد في مورد، دليل خاص على الاستثناء. كما أن ولاية الفقيه مقبولة في جميع الموارد التي يرتبط بها نظام حياة الناس ويكون التدخل فيها واجباً بحكم العقل أو الشرع ولم يشخص متوليها[3].

وعلى ضوء هاتين الضابطتين، قام النراقي باستقصاء شؤون الفقيه وعدّ موارد الولاية، وقام بجمع ودراسة الموارد المشتتة في أبواب الفقيه المختلفة، وقال:

الولاية في أخذ الزكاة، الولاية في خمس الأرض التي يشتريها ذمي من

(١) نفس المصدر: ص / ٤٠٣.

(٢) أحمد النراقي: عوائد الأيام، ص / ١٨٥.

(٣) نفس المصدر: ص / ١٨٨.

مسلم، الولاية في مال الإمام والإرث من دون وارث، الولاية في القضاء بين الناس، والولاية في إجراء الحدود، الولاية في دفع ديون المدان الذي لا يريد أداء دينه وغيرها.

وإضافة الى الموارد الآنفة، فإن أكثر من عشرين مورداً يُلاحَظ في هذا الفهرس.

وعلى ضوء مباحث النراقي، قام مير فتاح المراغي (المتوفى عام ١٢٥٠ ق) وهو فقيه معاصر له، بمتابعة القضية وبحث بشأن ولاية الفقيه بصورة مفصلة في كتاب (العناوين) واعتبر الموارد الأحد عشر مشمولة بولاية الفقيه[١].

ولمباحث المراغي قيمة خاصة لاقترانها بدقة نظر خاصة وتمتعها بخصائص تحقيقية كثيرة، خاصة وأنه قام في هذا الكتاب بتقرير دراسات اثنين من أساطين الفقه، وهما الشيخ علي والشيخ موسى كاشف الغطاء[٢].

ومن هنا فإن بالإمكان مشاهدة آراء هذين الفقيهين البارزين والممتازين في تاريخ فقه الشيعة، في مرآة العناوين.

وأبدى الشيخ محمد حسين النجفي (المتوفى عام ١٢٦٦ ق) وهو صاحب الموسوعة النادرة (جواهر الكلام)، آراءً في مختلف المسائل على أساس عموم النيابة، في دائرة المعارف الفقهية؛ فمثلاً لا يرى جواز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يؤدي الى الضرر البدني، مثل الجرح أو القتل؛ ولكنه يرى هذا الحق للفقيه بصفته (نائب الغيبة)؛ لأن له ولاية من قبل الأئمة عليهم السلام، وهذه

---

(١) مير فتاح المراغي: العناوين، ج / ٢، ص / ٥٦٣.
(٢) آقا بزرگ الطهراني: الذريعة، ج / ١٥، ص / ٣٥٠.

الولاية، عامة وواسعة ولا تختص بمورد خاص[1].

وكتب بتناسب مباحث (كتاب القضاء) يقول:

ان تعيين الفقيه يكون عاماً ويشمل جميع الموارد التي تقع في اطار صلاحيات الامام عليه السلام؛ لان الامام عليه السلام قال: (فاني جعلته عليكم حاكما)؛ اي انه جعله صاحب ولاية في القضاء وبقية مجالات ممارسة الولاية. كما ان مقتضي كلام الامام حيث قال ما معناه: ارجعوا في الحوادث الواقعة الى رواة حديثنا، انهم حجة عليكم وانا حجة الله، له هذا الشمول والسعة؛ لان حجية الفقيه على الناس، تعادل حجية الامام على الناس هذا يعني (ان الفقهاء حجة عليكم في كل ما انا حجة لله عليكم)، الّا في المورد الذي يوجد دليل على الاستثناء.[2]

ويعتقد صاحب الجواهر أنه بما أن ولاية الفقيه مطروحة في الأبواب الفقهية المختلفة، وتم القبول بشمولها، فإن عدم ذكرها في مورد ما أو عدم التصريح بها من قبل بعض الفقهاء في مسألة ما، مثل دفع الخراج الى الفقيه، لا يعني أن ذلك هو مخالفة لشمول أدلة الولاية؛ لأن تسالم الفقهاء على هذا المبنى وذكره في موارد متعددة، جعلهم في غنى عن الإشارة في بقية الموارد. وبعبارة أخرى، فإنهم لم يروا حاجة الى الإظهار من شدة الظهور[3].

وبشكل عام، فإن ما يتعلق بالإمام عليه السلام، يكون من صلاحية نائبه[4].

وعلى هذا الأساس يقول في الولاية على الغائب:

---

(١) جواهر الكلام: ج / ٢١، ص / ٣٨٥.

(٢) نفس المصدر: ج / ٤٠، ص / ١٨.

(٣) نفس المصدر: ج / ٢٢، ص / ١٩٥.

(٤) نفس المصدر: ص / ١٩٣.

(لا يمكن حساب موارد ولاية الحاكم، لأنّه بمقتضى التحقيق، فانّ لولايته عموم في جميع الموارد التي هناك حاجة لها، من الأُمور المالية وغيرها)[1].

وذُكر الفقيه العادل في (الجواهر) بـ(وكيل الإمام عليه السلام) و (المتولي لكل ما يتولاه)[2]. ومن هنا يرفض القبول بذلك ما لم يتوفر دليل معتبر على اختصاص وانحصار مورد بولاية المعصوم ولا يحتمل الاختصاص بزمن حضور المعصوم استناداً الى عموم نيابة الفقيه. وسار على هذا الأسلوب في مبحث الجهاد الابتدائي، في عصر الغيبة ـ بغض النظر عن الإجماع[3] ـ وقال في مبحث (جواز مهادنة الكافر):

ان اتفاق ترك المخاصمة يتم بواسطة الامام لان هذا هو من صلاحياته؛ ولكن الظاهر هو انه اذا كان للفقيه بسط اليد فانه يتمتع بهذه الصلاحية؛ لان ولاية الفقيه عامة.[4]

وبعد صاحب الجواهر، يأتي دور الفقيه الأعظم، الشيخ مرتضى الأنصاري (المتوفى ١٢٨١ ق) والذي قام بالتدقيق والتأمل في هذا الموضوع فى مختلف مؤلفاته وخاصة في مبحث المكاسب.

وفي البداية ذكر الشيخ تقسيماً للولاية، حيث تُقسم الولاية على أساس ذلك الى ولاية مستقلة وغير مستقلة.

---

(١) نفس المصدر: ص / ٣٣٣.

(٢) نفس المصدر: ج / ١٦، ص / ١٥٦.

(٣) نفس المصدر: ج / ٢١، ص / ١٤.

(٤) نفس المصدر: ص / ٣١٢.

أ/ الولاية المستقلة

وتعني هذه الولاية (إذن التصرف في أرواح الناس وأموالهم) وهذه الولاية، هي من نوع ولاية الإنسان على أمواله الخاصة؛ أي أن الولي، كالمالك، يحق له كل أشكال التصرف ولا تتقيد صلاحيته بوجود المصلحة وإرادته نافذة في كل ما يريد.

ويرى الشيخ، ثبوت هذه الولاية للأئمة عليهم السلام، ويصف أدلة ولاية الفقيه بأنها قاصرة عن إثبات هذا النوع من الولاية للفقهاء في عصر الغيبة.

ب/ الولاية غير المستقلة

وتعني هذه الولاية أن تصرف وتدخّل أي شخص، يعتبر مجازاً بإذن الولي فقط. وفي هذه المرحلة، يتفق الشيخ مع بقية الفقهاء في تأييد ولاية الفقيه ويثبّتها بصراحة. وحدود هذا النوع الثاني من الولاية ـ والتي سُمّيت بالولاية الإذنية أيضاً ـ هو ما يلي:

الامور الاجتماعية التي تحظى باهمية بنظر الشريعة من جهة ولا تقبل الاهمال، ومن جهة اخرى لم يتعيّن شخص معيّن للقيام بها.[1]

ويعتقد الذين شرحوا وفسّروا كلام الشيخ أن جميع الأمور السياسية في المجتمع ذات الصلة بالحكم، وكذلك الشؤون الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية والثقافية التي يجب أن تُدار وتُؤمَّن بواسطة الحكومة، من قبيل إقامة

---

(١) مرتضى الأنصاري: المكاسب، ص / ١٥٣.

النظام وإقرار الأمن وحراسة الحدود، مشمولة، بنظر الشيخ بالولاية الإذنية، وتشملها ولاية الفقيه[1].

إن هذا الفهم لكلام الشيخ، ينطبق تماماً على تحليل الشيخ لروايات وأدلّة ولاية الفقيه؛ فمثلاً حين استدل بمقبولة عمر بن حنظلة، أوضح عبارة (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) كما يلي: انّ هذه الرواية لا تثبت الولاية المستقلة للفقهاء... ثمّ قال: من صلاحية الفقهاء جميع الأُمور المهمة التي لها دخل في حفظ نظام وحياة الناس ـ سواء الدنيوية أو الآخروية ـ والتي تُرجَع عادة إلى رئيسها في كلّ مجمع .[2]

ويقول الشيخ في تبيين توقيع (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا)[3].

وتُلاحَظ بوضوح في العبارات الآنفة، آثار تأثّر واتباع الشيخ لأستاذه، النراقي.

ويؤيد هذا الفهم، مَن تعمّق في مباني الشيخ، وسعى في تقرير وتوضيح مرامه؛ كالعلامة الشيخ محمد حسين الأصفهاني، في الاستدلال برواية (إن العلماء أمناء الرسل) لإثبات ولاية الفقيه، على ضوء مسلك الشيخ الأنصاري.[4]

---

(١) راجع: سيد حسن الطاهر: مسألة ولاية الفقيه في كلام الشيخ الأنصاري، ص/ ٥٣؛ أحمد آذري قمي: الشيخ الأعظم الأنصاري ومسألة ولاية الفقيه، ص/ ٣٠؛ ناصر مكارم الشيرازي: ولاية الفقيه في مدرسة شيخنا الأعظم العلامة الأنصاري، ص/ ١٦.

(٢) مرتضى الأنصاري: المكاسب، ص/ ١٥٤.

(٣) المصدر السابق.

(٤) محمد حسين الأصفهاني: حاشية المكاسب، ج/ ١، ص/ ٢١٣.

واستند الشيخ الأنصاري الى مقبولة عمر بن حنظلة، في الاستدلال على رأيه الفقهي، وكما هو رأي الفقهاء الذي ذكرناهم سابقاً، فقد اعتبروها أوسع من باب القضاء، وبالنتيجة كان استنباطه منها لنيابة الفقيه في الأمور العامة.[1] وفي الختام طرح وجهة نظره.[2]

وبهذا الرأي اعتبر الشيخ جميع الحاجات الأساسية للمجتمع، من قبيل النظام، الأمن، الصحة وغيرها، مشمولة بولاية الفقيه[3]. وبالرغم من انه يرى عدم ثبوت كلية القاعدة التالية (إن جميع صلاحيات الإمام المعصوم عليه السلام توجد للفقيه)[4]؛ لأن الشيخ يرى أن للأئمة المعصومين عليهم السلام صلاحيات أوسع من هذا الإطار، فإن الشيخ الأنصاري، لا يشك بنفوذ حكم الحاكم في جميع الموضوعات ولا يخصصه أبداً بالحكم القضائي، في مجال الاختلاف والنزاع.

وعليه، فإن حكم الحاكم، على ضوء مبناه، نافذ وواجب التنفيذ في جميع القضايا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للمجتمع.[5]

---

(١) مرتضى الأنصاري: المكاسب، ص / ١٥٤.

(٢) نفس المصدر.

(٣) وذكر الشيخ الأنصاري هذا الرأي خلال مباحث (كتاب القضاء) أيضاً. وقال العارف الكبير وتلميذه الشيخ، الملاّ حسين قلي الهمداني، الذي قام بتدوين وتقرير هذه المباحث ما يلي: غاية ما يمكن إثباته واستفادته مما ذكرت من الأدلة ونظائرها بعد ضم بعضها الى بعض، جواز تولي الفقيه الإفتاء والقضاء ولكل أمر علم من جهة الشارع أنه يريد وقوعه في الخارج وأن إيقاعه مشروع بل لازم إلاّ أنه لم يكلف به مكلفاً خاصاً ولم يتول له متولياً مخصوصاً ولا عامة المكلفين ...) (الملاّ حسين قلي الهمداني: القضاء الإسلامي، ج / ١، ص / ٧٦).

(٤) (ولاية المجتهد في جميع ما للإمام عليه السلام الولاية فيه محل كلام) (مرتضى الأنصاري: القضاء والشهادات، ص / ١٣٨.

(٥) نفس المصدر: ص / ٤٩.

وعلى هذا الأساس حين تولى زعامة الشيعة بعد الشيخ، تلميذه البارز والممتاز، الميرزا الشيرازي، حكم بتحريم التنباك في مكافحة اتفاقية (رجي)، وكان حكماً، أوسع من دائرة المخاصمة الخاصة وفصل الخصومة القضائية، وقد حظي بقبول وتأييد الأكثرية الساحقة للفقهاء، وقُطِعت به جذور حركة استعمارية.

ولم يغفل الشيخ الأنصاري عن مبنى نيابة الفقيه عند دراسة الفروع الفقهية المختلفة، وكانت فتاواه على ضوء هذا المبنى؛ فمثلاً يعتقد الشيخ بوجوب دفع الخراج في عصر الغيبة، الى النائب العام، قدر المستطاع[١]. كما يرى أن اشتراط التصرف في الأراضي الخراجية، بإذن الفقيه، أكثر انسجاماً مع القواعد.[٢]

وبعد الشيخ الأنصاري، سار الفقهاء عادةً في أحد هذين المسلكين: بعضهم أيّد بصورة تامة وجهة نظر الشيخ وذكروها في مؤلفاتهم من دون أي تغيير وتصرف، كالميرزا حبيب الله الرشتي[٣]. والميرزا حسين الآشتياني[٤]، وأيّد بعض آخر وأكّد على مبنى صاحب الجواهر، كالحاج السيد رضا الهمداني[٥] والميرزا النائيني[٦] والسيد محمد كاظم اليزدي[٧].

وكان لبعض آخر وجهات نظر خاصة.

---

(١) مرتضى الأنصاري: المكاسب، ص / ٧٤.
(٢) نفس المصدر: ص / ١٦٣، وانظر: كتاب الخمس، ص / ٣٣٧.
(٣) الميرزا حبيب الله الرشتي: كتاب القضاء، ص / ٤٩.
(٤) الميرزا حسن الآشتياني: كتاب القضاء، ص / ١٣.
(٥) رضا الهمداني: مصباح الفقيه، كتاب الخمس، ص / ١٦١.
(٦) محمد تقي الآملي: المكاسب والبيع (تقرير درس آية الله النائيني)، ج / ٢، ص / ٣٣٦.
(٧) محمد كاظم اليزدي: سؤال وجواب، ص / ٨٨.

نظرة ثانية لزوايا النيابة من منظار الفقهاء

تتضح من خلال التأمل ودراسة مسيرة مسألة ولاية الفقيه في فقه الشيعة، وخاصة في القرون العشر الأُولى منه، مسائل قيّمة كثيرة في مجال الجذور الفقهية لهذه النظرية والتعرف على آراء اساطين الفقه في مختلف الفترات التاريخية وعصور وتطورات هذه الفكرة، في دائرة الفكر الشيعي.

إن القيام بدراسة مفصّلة لهذه المباحث، يتطلب فرصة مستقلة ولا يسع المجال له هنا. ومن هنا، نشير هنا الى بعض القضايا اللازمة لتتوفر لدى القرّاء خلاصة واضحة للباب السابق.

١ ـ سعة أدلّة النيابة

تدل شواهدكثيرة في المبحث السابق على أن النيابة للولي المعصوم في فقه الشيعة، لا تختص بالقضاء، وكانت هذه النيابة في مختلف القضايا الاجتماعية، تحظى بقبول الفقهاء.

وعلى اساس هذه النظرة الواسعة للولاية والنيابة، اعتبر الفقهاء التصدي لأموال بيت المال، من قبيل الجزية والخراج وحفظ النظام والتوازن الاقتصادي من خلال الحيلولة دون الاحتكار، مشمولة بأدلّة النيابة.

وفي مقابل هذا الاتجاه العام الذي يُلاحظ في الفقه، نرى أحياناً وبندرة في العصور الأخيرة، وجهات نظر تقيّد شأن الفقيه في الإفتاء والقضاء. وصرّح بهذا الاختصاص الشيخ يوسف البحراني، وهو فقيه أخباري عاش في القرن الثاني

عشر. وحين اعتبر الخمس خارجاً عن شمول ولاية الفقيه.[1]

ولكن صاحب (الحدائق) سار في خلال مباحثه الفقهية بشكل يتناقض مع الكلام الآنف، وفي الحقيقة، تُعتَبر آراؤه اللاحقة عدولاً عن هذا الرأي؛ فهو مثلاً، يبيّن محور نيابة الفقيه بكون الامام ﴿أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾.[2]

وفضلاً عن هذا الكلام، فإن ما قاله في هذا الباب، لا ينسجم مع آراء الفقهاء الآخرين الى درجة بحيث أن صاحب الجواهر، قال بعد ذكر ذلك: (انّ هذا الكلام يخالف رأي الأصحاب في أبواب الفقه المختلفة وتتنافى مع ضرورة المذهب)[3].

ولو أشكل فقيه على الطابع العام لوجوب طاعة الفقيه في جميع الأمور فإنه يواجه الرد التالي وهو: ما هو المقصود من نفي جميع الأمور؟ إذا أردت أن تخصّص ولاية الفقيه للأحكام الشرعية؛ فماذا تقول بشأن الموارد الكثيرة في الفقه والتي ثبتت فيها الولاية للفقيه وليست من الأحكام الشرعية؟ فمثلاً ما هي العلاقة بين الولاية على الممتلكات العامة أو الممتلكات التي لا صاحب لها وبين الولاية على الحكم الشرعي؟ وإذا كنت تقصد أن كلّ موردٍ ليست له أية صلة بالمسائل الشرعية، سواء من ناحية الموضوع، أو من ناحية الحكم، فهو خارج عن دائرة الولاية، فهي ملاحظة صحيحة؛ بيد أنه يجب أن لا يُستنتَج أن يد الفقيه تكون غير مبسوطة للتدخل في الشؤون المختلفة للمجتمع؛ كأن لا يكون من حقّه المطالبة بالضرائب[4].

---

(١) يوسف البحراني: الحدائق الناضرة، ج / ١٢، ص / ٤٧٠؛ راجع: ج / ١٣، ص / ٢٦٠.
(٢) نفس المصدر: ج / ٢٠، ص / ٧٢.
(٣) جواهر الكلام: ج / ١٦، ص / ١٦٧.
(٤) راجع: نفس المصدر، ج / ١٥، ص / ٤٢١.

والنتيجة هي أن النيابة العامة متجذرة في فقه الشيعة الى درجة بحيث اذا تعرضت أحياناً الى غبار الأفكار أو الشك بها في مورد، فإنه يُعتبر بمثابة إنكار أمر ضروري ورأي لا يستحق الاهتمام ومخالف لرأي عموم الفقهاء فـي عـموم أبواب الفقه.

٢ ـ الإجماع على النيابة العامة

نصل من خلال المرور على آراء الفقهاء السالفين، في القضايا الاجتماعية المختلفة، التي لها صلة بالفقه من جهة، وتحتاج الى متولّي من جهة أخرى، الى نتيجة واضحة وهي أن النيابة هي المبنى الوحيد المتفق عليه في هذا الصدد. وقد شهد على هذا الإجماع كثير من الفقهاء الذين قاموا بدراسة آراء السالفين.

ووصف المحقق الأردبيلي، الفقيه بأنه الحاكم المطلق والشخص الذي يتولى جميع الأمور المتعلقة بالإمام، واعتبر هذا الفهم متفق عليه من قبل العلماء وذكر الإجماع بوصفه من الأدلة التي يمكن أن تكون مستنداً لذلك[1].

ويرى المحقق الكركي نيابة الفقيه في جميع الشؤون التي تقبل النيابة عن الإمام عليه السلام بمقتضى إجماع الأصحاب[2].

وكتب الميرزا القمي، بعد ذكر موارد متعددة لولاية الحاكم، يقول:

إن دليل ولاية الحكم هو الإجماع المروي وعموم النيابة التي تُـفهَم مـن

---

(١) الأردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان، ج / ١٢، ص / ٢٨.

(٢) المحقق الكركي: الرسائل، ج / ١، ص / ١٤٣.

الروايات، مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها[١].

ويرى الملّا النراقي، ثبوت صلاحيات المعصوم للفقيه بمقتضى ظاهر الإجماع؛ لأن كثيراً من الفقهاء صرّحوا بذلك، بالشكل الذي يُفهَم أن عموم الولاية، كانت من المسلّمات لديه[٢].

وادّعى مير فتاح المراغي، الاجتماع بشأن الولاية، بتلك السعة وقال: انّ هذا الاجماع واضح لكلّ شخص يتتبع في كلمات الفقها.

وكتب أبعد من ذلك قائلاً: في الموارد التي لا يوجد لدينا دليل خاص على ولاية الحاكم، لعل هناك كثرة في نقل الاجماع على ولاية الحاكم في كلمات الفقهاء.[٣]

وتحدث صاحب الجواهر الذي سبق الآخرين في الإحاطة بكلمات الفقهاء والغور في آراء السالفين والتحقيق الواسع في جميع أبواب الفقه، في موارد متعددة باطمئنان وثقة كاملة بشأن كون النيابة مسلّم بها؛ وقال مثلاً في باب الخمس: ظاهر الأصحاب هو عموم النيابة من حيث العمل والفتوى في الأبواب الأُخرى للفقه، بل لعل هذه المسألة هي من المسلّمات والضروريات لديهم.[٤]

وكتب في مبحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قائلاً: ان كتب الأصحاب مملوءة بالارجاع الى الحاكم، أي نائب الامام في عصر الغيبة ويمكن القول ان عدم الفرق بين المناصب المختلفة للامام والنيابة فيها كلها مفروغ منه

---

(١) الميرزا القمي: جامع الشتات، ج / ٢، ص / ٤٦٥.
(٢) أحمد النراقي: عوائد، ص / ١٨٨.
(٣) مير فتاح المراغي: العناوين: ج / ٢، ص / ٥٦٣.
(٤) جواهرالكلام: ج / ١٦، ص / ١٧٨.

لدى الفقهاء.[1]

وجاء في مبحث الزكاة في (جواهر الكلام) ما يلي: انّ ولاية الحاكم لا تختص بحدود الأحكام الشرعية وتشمل الموضوعات أيضاً ويمكن الحصول على الاجماع على هذه المسألة من كلمات الفقهاء؛ لأن الأصحاب يذكرون دائماً ولاية الفقيه في موارد كثيرة.[2]

وقال في كتاب الصوم: ان التشكيك في اعتبار نفوذ حكم الحاكم في غير المخاصمة هو شك في مسألة يمكن الحصول على اجماع عيلها خاصة في مثل رؤية الهلال وأمثال ذلك، من الموضوعات الاجتماعية الشاملة؛ لأنّه من الواضح انّه يجب مراجعة الحكام في هذه الموارد ويدرك هذه المسألة كلّ شخص لديه خبرة في الشريعة وسياستها ويكون عالماً بكلمات الاصحاب في محتلف الموارد.[3]

وقال في مبحث الخمس: انّ تخصيص ولاية الفقيه للافتاء والقضاء يتنافى مع ما ذكره الفقهاء في الأبواب الأُخرى، بل مع ضروريات المذهب.[4]

واعتبر النيابة العامة في مبحث الحدود ضرورية للمذهب[5].

إن هذا النوع من التأكيدات التي تُلاحظ في قلم أعظم الشخصيات الفقهية الشيعية، تعبّر عن الجذور الطويلة والعميقة لمسألة ولاية الفقيه، في مفهومها العام

---

(١) نفس المصدر: ج / ٢١، ص / ٣٩٦.

(٢) جواهر الكلام: ج / ١٥، ص / ٤٢١.

(٣) نفس المصدر: ج / ١٦، ص / ٣٦٠.

(٤) نفس المصدر: ص / ١٦٧.

(٥) نفس المصدر: ج / ٢١، ص / ٣٩٩.

والواسع في فقه الشيعة. ومن هنا، فإن اعتبار هذه المسألة مسألة مستجدة، يدل على منتهى غفلة وقلّة اطلاع قائلها.

ونحن نا لسنا بصدد إثبات الإجماع بوصفه دليلاً تعبدياً مستقلاً، وكذلك الاستناد إليه، لغرض إثبات النيابة العامة، وإنما نريد توضيح مسالة أن عموم النيابة، هي مبدء متفق عليه لدى كثير من الفقهاء المتتبعين وحتى أنه اعتبر مسلّم به وضروري. وهذا النوع من الشهادات يدل على أنهم لم يصلوا الى مبنى آخر بشأن الولاية في عصر الغيبة ولا يعرفون أنموذجاً آخر للقيادة الإسلامية[1].

٣ ـ عوامل القبض والبسط في فكر النيابة العامة

رغم وجود تسالم على نظرية النيابة العامة لدى الفقهاء، فإن هناك اختلاف في الرأي يُلاحظ في كلماتهم؛ فمثلاً اعتبر البعض الخراج خارجاً من ولايته، وبالتالي فإنهم يعتقدون بوجوب دفعه الى الوالي الجائر[2]. أو أنه لا وجوب لدفعه، في عصر الغيبة وأن الاستفادة من الأراضي الخراجية مباح من دون إذن الحاكم العادل أو الجائر[3].

إن هذا النوع من الاختلافات يوجد في مسألة سهم الإمام من الخمس

---

(١) مصباح الفقيه: كتاب الخمس، ص / ١٦١. كما اعتبر المحقق النائيني شمول ولاية الفقيه للقضايا الحكومية، من قبيل حفظ النظام الاجتماعي وغيره من الأمور المؤكدة في المذهب (تنبيه الأمة: ص / ٤٦).

(٢) ذكر صاحب الجواهر هذا الرأي نقلاً عن بعض المعاصرين له (جواهر الكلام: ج / ٢٢، ص / ١٩٥.

(٣) أحمد النراقي: مستند الشيعة، ج / ٢، ص / ٣٥٧.

وإجراء الحدود والأنفال وصلاة الجمعة وموارد كثيرة أخرى ومن هنا، يُطرح هذا السؤال وهو: إذا كانت عموم النيابة متفق عليها في فقه الشيعة، اذن فمن أين ينبع كل هذا الاختلاف في سعتها وضيقها ولماذا لم يسر الفقهاء الذين أيّدوا هذا المبنى، على أساسها في الفروع الفقهية ولم يروا ثبوت كل صلاحيات الولي المعصوم للنواب الفقهاء؟ ألا يعبّر هذا الاختلاف في وجهات النظر في موارد صلاحية الحاكم عن أن إطلاق وعموم النيابة، غير متفق عليه من قبلهم؟

ونقول في الرد إنه يجب الالتفات الى أن عموم النيابة، تواجه غموضاً، في التطبيق على الموارد والعثور على المصاديق، كأيّ قاعدة أخرى، تُستثنى في الفقه والقانون، وهذا الغموض يمهد الأرضية لظهور آراء مختلفة ومتناقضة. وفي مسألة ولاية الفقيه، فإن الاختلافات، بعد قبول النيابة العامة، تنجم عن العوامل التالية:

أ/ دائرة صلاحيات الولي المعصوم

حين تكون النيابة عن المعصوم، مبنى لولاية الفقيه، فإن صلاحيات النائب تكون تابعة لصلاحيات المنوب عنه. ومن هنا لا يمكن أن تكون للفقيه أبداً صلاحيات أوسع من الإمام المعصوم، الذي يتولى النيابة عنه. وعلى هذا الأساس، يؤثر تبيين حدود ولاية الأئمة المعصومين، على رسم إطار ولاية نوابه، وكل مورد يكون خارجاً عن شمول الولاية الأصل لا يكون تحت ولاية الفرع (ولاية الفقيه).

كانت بعض الموارد التي أنكر فيها الفقهاء ولاية الفقيه، هي من المسائل

الخارجة برأيهم عن دائرة ولاية المعصوم أيضاً؛ فمثلاً يقول الشيخ الطوسي: لا يحقّ للامام عليه السلام ولا لنائبه تسعير السلعة، سواء كانت الأسعار مرتفعة أم زهيدة.[1]

ومن الواضح أن تسعير السلع والخدمات، إذا كان غير جائز للولي المعصوم، فإنه تبعاً لذلك يكون غير جائز للفقيه. وعليه فإن عدم جواز التسعير للنائب الفقيه يجب أن لا يعتبر بمثابة نقض لعموم النيابة.

ويُطرَح هذا السؤال في كتاب القضاء أيضاً وهو: هل يجوز للولي الفقيه تعيين أفراد غير مجتهدين لمنصب القضاء؟ بعض الفقهاء بنوا هذه المسألة على ولاية المعصوم وقالوا: إذا كان لا يجوز للولي المعصوم تعيين غير المجتهد، فإن الفقيه الجامع للشروط بوصفه نائبه، ليس لديه هذا الإذن[2].

إن خروج هذا النمط من الموارد من دائرة نيابة الفقيه، لا يعتبر تخصيصاً لعمومات النيابة واستثناء ولا يعتبر استثناء للقاعدة العامة لنيابة الفقيه، في جميع صلاحيات الأئمة. ولذلك يجب عدم تصور أن مَن لا يؤيد ولاية الفقيه في هذه الموارد يخالف الولاية العامة ولم يؤيد أدلة إطلاق الولاية.

ب/ الشؤون الخاصة للولي المعصوم

إن أدلة النيابة، بنظر كافة الفقهاء، قاصرة عن الشمول للشؤون الخاصة للإمام عليه السلام؛ لأن مفاد هذه الأدلة، هو الولاية عن الإمام على الأمور العامة، لا أن الولي المعصوم أذن للفقيه بالتدخل في شؤونه الخاصة كي تكون له

---

(١) الشيخ الطوسي: المبسوط، ج/ ٢، ص/ ١٩٥.

(٢) راجع: مرتضى الأنصاري: القضاء والشهادات، ص/ ٣٨ و ٣٩.

الولاية على الإمام.

ومن هنا، فكل مورد يتعلق بشخص الإمام، لا يكون مشمولاً بنيابة وصلاحية الفقيه.

وعلى هذا الأساس، فإنه إذا فُهِم من أدلة سهم الإمام عليه السلام، أنّ نصف الخمس، هو مِلك خاص للإمام المعصوم عليه السلام، فمن المؤكد أنه لن يكون تحت ولاية الفقيه، وهذه مسألة تحظى بقبول كافة الفقهاء، وقد صرح بها مَن يعتقد بولاية الفقيه.

كتب سماحة الإمام الخميني في هذا الصدد يقول:

لا يوجد دليل على ولاية الفقيه على أساس انّ سهم الامام عليه السلام يكون ملك الامام.(١)

وقال الشيخ الأنصاري في هذا المضمار: يمكن التمسك بعموم أدلّة الفقيه ـ المستفادة من الروايات ـ في وجوب دفع سهم الامام عليه السلام للفقيه؛ ولكن هذه الروايات تثبت ولاية الفقيه على الامور العامّة، لا أن تجعل الفقيه مثلاً صاحب ولاية على أموال وأولاد الامام عليه السلام أيضاً.(٢)

وعلى أساس هذه الضابطة، فإن فقيهاً مثل الميرزا القمي، الذي يعتقد تماماً بالنيابة العامة، لا يرى إذن الفقيه واجباً في إحياء الموات وحيازة المعادن وبقية موارد الأنفال؛ لأنه يعتبرها من أموال الإمام عليه السلام ولا يعتقد بولاية المجتهد على

---

(١) الإمام الخميني: كتاب البيع، ج/ ٢، ص/ ٤٨٩، وهذا المبنى مرفوض لدى الإمام الخميني.

(٢) مرتضى الأنصاري: كتاب الخمس، ص/ ٣٣٧.

أموال الإمام[1].

وبعبارة أُخرى يتساوى المجتهد وغير المجتهد، في عدم الولاية على أموال الإمام. وقد أذن الأئمة عليهم السلام للجميع بالاستفادة وإلاّ فمن دون هذا الإذن العام، لا يمكن أن تكون نيابة الفقيه مصدر إعطاء إذن من قبله.

وواضح أن خروج هذه الموارد لا يعتبر نقضاً للنيابة العامة والولاية المطلقة، وخروج هذه الموارد، ليس تخصيصاً لقاعدة عامة؛ لأن هذه الأمور خارجة تخصصاً.

ج/ تخصيص النيابة

إن القواعد والقوانين العامة، تقبل التخصيص والاستثناء. ثم إن عموم النيابة لدى المتبنين لها تقبل التخصيص ولا يؤدي عدم إذن الولي المعصوم للفقيه النائب، في مورد خاص، الى محذور عقلي. ولم ير أحد من الفقهاء عدم إمكانية تخصيص هذا العام.

وتقوم جميع المفاهمات العقلائية على مبنى مفاده أن تجاهل قاعدة عامة، يحتاج الى دليل خاص، وتتمتع عمومية القاعدة بالاعتبار، ما لم يتم إثبات هذا الدليل (المخصص). كما أن وجود مورد أوعدّة موارد استثناء لعموم القاعدة، لا يخلّ ببقية الموارد ولا يقلل من اعتبارها. وعليه فإن الذين يعتقدون بعموم النيابة يؤيدون القول بأن إجراء بعض الأحكام الإسلامية أو التدخل في بعض القضايا الاجتماعية، يختص بالولي المعصوم، استناداً الى دليل خاص ويخرج من شموله

---

(١) الميرزا القمي: جامع الشتات، ج/ ١، ص/ ٢٠٧.

أدلة النيابة. ولدى كثير من الفقهاء هذا الرأي بشأن الجهاد الابتدائي.

وفي هذه الأمور التي تعدّ تخصيصاً لعموم النيابة، فهي بدليل الحاجة الخاصة من جهة ولا تتنافى مع حفظ عموم النيابة في بقية الموارد من جهة أخرى.

ومن هنا فإن أيّاً من الموارد التي اعتبرها الفقهاء خارج عن إطار الولاية على ضوء استنتاجهم لنصوص خاصة بفرع فقهي أو استناداً الى وجود إجماع في تلك المسألة، لا يعتبر دليلاً على إنكار الولاية العامة؛ فمثلاً يرى المقدس الأردبيلي الذي صرّح مراراً بالولاية العامة، أن إجراء الحد على المحراب هو من صلاحية الإمام المعصوم عليه السلام فقط، لأنه وصل الى هذا الاختصاص في الاستنباط من أدلة هذه المسألة[1].

د/ تشخيص الموضوع

إن الإذن باستخدام وممارسة الولاية، له صلة في بعض الموارد بتشخيص القضايا الاجتماعية والاحتياجات الماسة للمجتمع. وقد لاحظنا فيما تقدم أن الشيخ الأنصاري كان يرى كبقية الفقهاء أن ولاية الفقيه تشمل الولاية في المصالح واجبة الاستيفاء (الاحتياجات التي لا تقبل غض النظر)؛ ولكن هل يتماثل تشخيص الفقهاء، لهذه المصالح والاحتياجات، وخاصة في العصور والظروف المختلفة؟

فقد تكون هناك موارد للتدخل أو الرقابة يدرك الجميع، في العصر الجديد، شدة الحاجة إليها، ولا يمكن تجاهلها في الحياة المعاصرة، في وقت لم تكن لها

---

(١) المحقق الأردبيلي: زبدة البيان، ص/ ٦٦٥؛ مجمع الفائدة والبرهان: ج/ ١٣، ص/ ٢٩٨.

تلك الضرورة والأهمية ينظر الأجيال الماضية؛ فمثلاً يواجه الإنسان حالياً، موضوع المحافظة على البيئة بصورة جادة، وهذه الحاجة تساعد الحكومات على ممارسة القيود في الاستفادة من الطبيعة وأساليب ذلك، بينما لم يكن ثمة مورد لهذه القضية المهمة في الأزمنة الماضية.

ومن هنا، يجب عدم الغفلة عن أن شمول أو عدم شمول أدلّة النيابة، يرتبط أحياناً بتشخيص الموضوع من قبل الفقيه، ويؤثر تحليله للحاجات الأساسية للمجتمع والاتجاه الصحيح للحياة الجماعية، في إبداء الرأي بشأن سعة الولاية. والحال أن فقيه آخر يرى الموضوع خارجاً من إطار الولاية حتى مع القبول بذلك المبنى في الولاية العامة، لأنه لم يتوصل الى هذا التحليل للحقائق التي كانت في زمانه. شخص يرى تحديد النسل مشمولاً بسياسة الحكومة ودائرة ممارسة الولاية، على ضوء عوارضه الواسعة في القضايا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، وآخر لا يلتفت الى آثار ذلك وعوارضه، ويعتبر هذا الموضوع قضية خاصة، ويرى اتخاذ القرار بشأن الانجاب متعلقاً بتشخيص الوالدين.

وواجهت قضية إجراء الحدود منذ الماضي هذه النظرية المزدوجة.

رأي يعتبره حاجة دائمية للمجتمع لغرض توفير الأمن للبيئة وجعلها سليمة من العناصر الشريرة والفاسدة، ورأي آخر لا يعتقد بهذا الفهم ولا يرى ضرورة لاجرائه.

ومن الطبيعي أن المخالفة في هذه الموارد، ليس لها طابع فقهي دائماً ولا يعتبر الفقيه بالضرورة مخالفاً لعموم النيابة.

وفضلاً عن العوامل الأربعة آنفة الذكر، والتي جعلت الفقهاء يواجهون

اختلاف الرأي في قضايا المجتمع المختلفة ويجعل آراءهم في مواجهة بعضها الآخر، فإن هناك دور لتأثيرات المحيط الاجتماعي وتباين آفاق نظراتهم في القضايا الحكومية، في هذه الآراء المتنوعة.

ويبين تاريخ فقهاء الشيعة أنهم كانوا يمرون عادةً بظروف سياسية صعبة كانوا يواجهون قيوداً كثيرة تفرضها الأنظمة الحاكمة في عصورهم. وحتى في أفضل الظروف الاجتماعية، مثل فترة حكم آل بويه وضعف العباسيين، تعرّض الشيخ المفيد الى التهديد والإيذاء والنفي[1]. وحين كانت الأوضاع تزداد تأزماً، كان الفقيه الشيعي أمّا في السجن أو معلقاً على أعواد المشانق. وسُجن محمد بن مكي، المعروف بالشهيد الأول، وكان من أشهر فقهاء تاريخ الشيعة، في إحدى قلاع دمشق لمدة سنة، ثم استشهد ضرباً بالسيف، وعُلّق جسده على المشنقة ورُجم وبالتالي أُحرق بالنار[2].

ولم يكن الشيخ الطوسي آمناً في منزله وهو يمارس التعلم والتحقيق العلمي وهاجمه الناهبون وأحرقوا مكتبته[3].

وحتى حين تسلمت مقاليد السلطة حكومة موالية للدين وحامية للعلماء في الظاهر، لم يكن الفقهاء مبسوطي اليد ولم يكن بإمكانهم الاستفادة من منصب النيابة. وكان الميرزا القمي يحظى باحترام الدولة القاجارية وقام بالدفاع عن الحكومة بوجه هجوم روسيا. وذكر في أحد أجوبته الاستفتائية ما يلي:

أين بسط اليد للحاكم بحيث يأخذ الخراج وفقاً للشرع ويصرفه وفقاً له على

---

(١) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج / ٧، ص / ٢١٨ و ٢٣٩.
(٢) بحار الأنوار: ج / ١٠٧، ص / ١٨٤.
(٣) عبد الرحمن الجوزي: المنتظم، ج / ٨، ص / ١٧٩.

الجيش والمدافعين؟... إن ذكر الحلوى على اللسان يختلف عن أكل الحلوى![1]

لقد كان هدف تحقيق الحكومة الإسلامية وممارسة النيابة العامة غـامضة بسبب الأوضاع الاجتماعية للشيعة، وبالنتيجة فإن الفقهاء كانوا يشعرون باليأس من إمكانية بلوغها. واعتبر صاحب الجواهر، الذي كان يصر في مختلف أقسام الفقه على النيابة العامة دائماً، تشكيل هكذا حكومة في عصر الغيبة، فكرة غـير عملية، ورأى أن من غير الممكن تولي الفقهاء السلطة لتطبيق الشـريعة بـصورة كاملة، حتى ظهور الإمام ولي العصر ـ عجّل الله تعالى فرجه الشريف[2].

كما تخلى خلال حركة المشروطة، حيث ثارت المرجعية الشـيعية لقـطع شجرة الاستبداد الخبيثة، عن فكرة إقامة الحكومة الإسـلامية والولايـة العـامة للفقيه؛ لأنه كان يرى عدم إمكانية تسلّم مقاليد السلطة وإقامة نظام مثالي.

وكتب آية الله الميرزا حسين النـائيني، وكـان مـن الفـقهاء المـنظّرين للمشروطة، في كتاب (تنبيه الأمة) والذي أيّده اثنان من كبار مـراجـع عـصره، يقول: انّ مقام ولاية ونيابة النواب العامّين في اقامة الوظـائف المـذكورة، هـو مغصوب وانتزاعه غير ممكن.[3] وكان يشعر باليأس حتى من تمكن الفقهاء من أن تكون لديهم جماعة تشرف على إدارة البلاد، وكان يرى ذلك غير ممكن[4].

وفي تلك الأجواء الغامضة والمثيرة لليأس، والتـي أحـاطت بـالحوزات الشيعية وعلماء الدين وجعلتهم يواجهون مصاعب جمة، كان مـن الطـبيعي أن

---

(١) الميرزا القمي: جامع الشتات، ج / ١، ص / ٤٠١.
(٢) جواهر الكلام: ج / ٢١، ص / ٣٩٧.
(٣) الميرزا حسين النائيني: تنبيه الأمة، ص / ٤١.
(٤) نفس المصدر: ص / ٧٨ و ٧٩.

تكون مسألة إقامة الدولة الإسلامية غير شفافة وزوايا صلاحيات ولي الأمر غير واضحة، وأخذت المباحث العلمية ذات الصلة بذلك بُعداً ذهـنياً فـقط لأن ذلك الحال كان يُنظَر إليه على أنه ليس في متناول اليد وأبعد من المقدورات، ولم تكن تتمتع أحياناً بالواقعية اللازمة. وبهذه الظروف الفكرية والأوضاع الاجـتماعية، فإن من المتوقع أن تكون بعض آراء الفقهاء غير ناضجة أو تكون آراء فقيه ما في إطار القضايا الاجتماعية غير منسجمة.

إن الالتفات الى هذه الحقائق في تلخيص آراء الفـقهاء وحـل التـعارض بينها، مفيد جداً.

٤ ـ النيابة العامة وما نُسب الى بعض الفقهاء

من خلال دراسة المباحث ذات الصلة بولاية الفقيه، في مـؤلفات الفـقهاء السالفين، يمكن معرفة المراحل المختلفة التي مرّت على هذا الموضوع وما جرت من تطورات في طرحه. ويتضح من خلال هذه الدراسة الفقهية ـ التاريخية، مدى بُعد بعض ما نُسب الى الفقهاء، عن الحـقائق. فـمثلاً اعـتبر البـعض، أن الشـيخ الأنصاري ينكر تماماً ولاية الفقيه، وقال: يتضح جيداً من كلام المرحوم الشـيخ الأنصاري أن ولاية الفقيه مرفوضة أو هي موضع شك حتى في الموارد المحدودة أيضاً[١].

والحال أن هذا الفهم لكلامه لا ينسجم تماماً مع مـا ذكـره فـي مـؤلفاته المختلفة بصراحة. وقد أوضحنا في الفصل السابق رأي الشيخ الأنصاري في هذا

---

(١) حركة الحرية في إيران: تحليل الولاية المطاقة للفقيه، ص / ٦٢.

المضمار وذكرنا تأكيداته في مجال شمول أدلة النيابة للحاجات الأساسية للمجتمع ومصالح الأمة التي لا تقبل التعطيل.

من ناحية أُخرى، فإن المباحث الفقهية آنفة الذكر، تعكس الاستدلالات المتنوعة التي طرحوها في هذا الصدد. وقد طرح بعض الفقهاء، المحقق الأردبيلي، المسألة في إطار مبحث كلامي واعتبر (حاكمية الفقيه على الإطلاق) قابلة للإثبات على مبنى الأدلة التي تثبّت ضرورة النبوة والإمامة[1].

ومن هنا تكون ولاية الفقيه، استمراراً للإمامة وكلاهما يستندان الى قاعدة اللطف المعروفة في علم الكلام. ومع الالتفات والعلم بهذا المبحث الذي تم قبل اربعة قرون مضت، كيف استغرب البعض من طرح مسألة ولاية الفقيه باعتبارها مسألة كلامية واعتبروها منكراً جديداً[2].

إن هذا التعامل غير الصائب ناجم عن عدم الاطلاع على آراء السلف وعدم معرفة السير التاريخي للمسألة في الفقه.

وللأسف فإن الذين أبدوا وجهات نظر بشأن سابقة هذا المبحث واعتبروه من ابتكارات النراقي[3]، لم يحمّلوا أنفسهم عناء مراجعة الكتب الفقهية، وأبدوا آراءهم من دون تأمل في مسالة تتطلب تتبعاً وبحثاً؛ لأن النراقي لم يقم بعمل جديد في طرح أصل المسألة، وليس لديه هكذا ادعاء أساساً، بل اعتبروا أنفسهم من خلال النظر الى أن هذا الرأي متفق عليه، تابعين للفقهاء السالفين، بل وإضافة

---

(١) الأردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان، ج/ ١٢، ص/ ٢٩؛ راجع: تعليقة الأردبيلي على شرح تجريد القوشجي، ص/ ٣٦٦.

(٢) مهدي الحائري: الحكمة والحكومة، ص/ ٢١٩.

(٣) نفس المصدر: ص/ ١٧٨.

الى ذلك فإن جمع مستندات هذا الرأي الفقهي كانت له سابقة قبله.

وقد نجم عن هذا النوع من الأخطاء الفقهية ـ التاريخية تصور أن المحقق النراقي استفاد لأول مرة من روايات مثل (العلماء ورثة الأنبياء) في إثبات ولاية الفقيه، وعمّم وراثة الأنبياء الى الزعامة السياسية وإدارة المجتمع؛ لوجود هكذا استنباط في الكتب الفقهية الأخرى؛ فمثلاً كتب الميرزا القمي في بيان دليل ولاية الحاكم:

دليل ذلك، عموم النيابة التي تُفهم من الروايات مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيره وكذلك عموم (العلماء ورثة الأنبياء) و (علماء امتي كأنبياء بني إسرائيل). ولا شك أن هذا النوع من الولاية كان ثابتاً للأنبياء[1].

واستشهد بهذه الروايات في مورد آخر[2].

وفضلاً عن ذلك فإن هذه الروايات كانت مطروحة بوصفها مستنداً قبله بقرنين[3].

وتدل هذه الاستنباطات على طبيعة فهم وتحليل فقهاء الشيعة للنبوة ودورها الاجتماعي. إن فلسفة النبوة بنظرهم لا تنحصر على تبليغ الأحكام حتى يخصصوا شأن علماء الدين في الوراثة، على ذكر المسائل، بل لقد اهتموا بدور الأنبياء في قيادة المجتمع وزعامة الناس، وهي مسألة أهملت حالياً أو أُنكرت تماماً.

---

(١) الميرزا القمي: جامع الشتات، ج / ٢، ص / ٤٦٥.

(٢) يقول: الفقيه العادل هو النائب عنه بالأدلة مثل مقبولة عمر بن حنظلة ومثل قوله: العلماء ورثة الأنبياء، وعلماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل. (نفس المصدر، ج / ١، ص / ٤٠٣).

(٣) راجع: المحقق الأردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان، ج / ٩، ص / ٢٣١.

٥ ـ النيابة في فكر الشيعة وأهل السنة

إن (النيابة) هي من العناصر الأساسية والاختصاصية بفقه الشيعة، عند تحليل الولاية. وبغض النظر عن الاختلافات القابلة للطرح في سعة وضيق دائرتها والتي تُلاحظ في كلمات الفقهاء، فإن النيابة عُرفت كقاعدة وهم يفسّرون ولاية الفقيه على اساس هذه القاعدة، بنيابة الإمام ﷺ. إن تصدي الفقيه لم يُحلل في مباحث الفقهاء الذين ذكرنا أسماءهم سابقاً، على مبنى الأمور الحسبية والقدر المتيقن. وهذا المبنى تم طرحه في القرن الأخير فقط، من قبل مَن لم ير كفاية النصوص الروائية لإثبات ولاية الفقيه. وحتى الشيخ الأنصاري الذي طرحها لولاية الفقيه في دائرة أضيق، فقد اعتبرها قائمة على النيابة[1]. وحتى لو كانت الولاية مختصة بالقضاء وليس للفقيه شأن وصلاحية أوسع من القضاء، فإن حق القضاء يستند الى النيابة والتعين من قبل المعصوم[2].

ويجمع فقه الشيعة على أن إذن الإمام ﷺ شرط في الولاية على القضاء؛ أي أن الناس لو عيّنوا شخصاً لهذا المنصب فإن حكمه غير نافذ وغير ملزم[3]. وأساس هذا الرأي هو أن فقه الشيعة يرى مبدأ القضاء (الرياسة العامة في أُمور الدنيا والدين)[4]. بمعنى أن جميع الأمور الدينية والدنيوية يجب أن تنبثق من الرئاسة

---

(١) راجع: مرتضى الأنصاري: المكاسب، ص / ١٥٤ و ١٥٧.

(٢) كما ورد في الرواية: (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) (وسائل الشيعة: ج / ١٨، ص / ٩٨، ح / ٥) كما روي: (فإني قد جعلته قاضياً) (نفس المصدر: الباب / ١١، ح / ١).

(٣) سيد علي الطباطبائي: رياض المسالك، ج / ٢، ص / ٣٨٧؛ جواهر الكلام: ج / ٤٠، ص / ٢٣.

(٤) فخر المحققين الحلي: إيضاح الفوائد، ج / ٤، ص / ٢٩٣؛ ابن فهد الحلي: المهذب البارع، ج / ٤، ص / ٤٥١.

والإدارة الشاملة والواحدة للإمام ؛ ويجب أن يكون القضاء وهو شكل من أشكال الولاية تحت ظل تلك الرئاسة العامة. ولذلك عُرّف القضاء بالقول: وأساس هذاالرأي هو انّ فقه الشيعة يرى (الرئاسة العامّة في أُمور الدنيا والدين) هي مبدأ القضاء[1].

وقال بعض آخر في تعريفه: ان القضاء هو ولاية شرعية على الحكم في المصالح العامّة من قبل الامام[2].

إن فكرة النيابة، لها أصول ومباني خاصة لا توجد في الفرق والمذاهب الإسلامية غير الشيعية. ولذلك رغم أن أهل السنّة يتفقون مع الشيعة في رسم حدود الإمامة وتبيين مفهومها بوصفها (رياسة الدين والدنيا)[3]، ولكن لا يجد أثر لفكرة النيابة في فقهم وكلامهم؛ لأن الإمامة في كل عصر هي للشخص الذي يُحدّد باختيار أهل الحل والعقد أو بتعيين الخليفة السابق. وقد رأوا أن خلافة الخليفة الأول مصداق للضابطة الأولى وخلافة الخليفة الثاني طبقاً للقاعدة الثانية[4]. وليس لديهم اعتقاد بإمامة المعيَّن والمنصوص عليه بعد وفاة رسول الله ، لأنهم لا يروا وجوباً للتعيين والنص في تعيين الخليفة.

إلا أن التعيين والنص والعصمة تبعاً لذلك هي من الشروط الحتمية على مبنى اعتقاد الشيعة ويتولى مسؤولية الإمامة دائماً إمام بهذه الخصائص. ومن هنا فإن كل من يتدخل في القضايا الاجتماعية والحكومية في عصر حضور أو غيبة

---

(١) المحقق الأُردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان، ج / ١٢، ص / ٥.

(٢) الشهيد الأول: الدروس الشرعية، ج / ٢، ص / ٦٥.

(٣) القاضي عضد الدين ايجي: المواقف في علم الكلام، ص / ٣٩٥؛ الماوردي: الأحكام السلطانية، ص / ٥.

(٤) ابن قدامة: المغني، ج / ١٠، ص / ٥٣؛ الماوردي: الأحكام السلطانية، ص / ٦.

الإمام المعصوم، يحتاج الى إذن ونيابة من الإمام؛ لأن الإمامة لا تُعطّل ولا تنتهي في عصرالغيبة حتى تتهيأ الأرضية لاتخاذ الآخرين قرارات من تلقاء أنفسهم ولا يجوز التدخل في شؤون الإمامة من دون إذن ورخصة إذا كان الإمام حـاضراً. ولذلك تكون تصرفات الفقيه شرعية في فقه الشيعة تحت عنوان (نائب الغيبة) وقد نُظِّم كل هذاالفقه، على محور نيابة الحاكم، وتحركت الشيعة في هذا المسير في جميع المراحل والعصور.

وبناء على هذا فإن الفقيه يقع في موقع ممثلية الإمام ولولايته قيمة واعتبار بوصفها ظلاً وتابعة لولاية الإمام المعصوم. وعلى ضوء مفهوم النـيابة، لا يـبقى مجال للاستقلال الولائي للنائب. ومن هنا يجب مراجعة نصوص النيابة ويكون تابعاً للأدلة ذات الصلة بذلك في مسألة مَن تكون النيابة وما هي الخصائص التي أخذت بنظر الاعتبار وما هي صلاحيات النائب وغيرها من الأسئلة التي يجب أن يُجاب عنها على ضوء نظر الإمام (المنوب عنه).

الفقهاء وسعة صلاحيات الفقيه

إذا أردنا معرفة آراء علماء الشيعة بشأن ولاية الفقيه وسعة صلاحياتها، فإن بالإمكان مراجعة تاريخهم وسيرتهم العملية، إضافة الى مراجعة مؤلفاتهم العلمية ودراسة رسائلهم العلمية والعملية.

وعن طريق هذه الدراسة التاريخية يمكن تجديد الدائرة التي تدخلوا فيها وما هي الأمور التي اعتبروا التصدي لها داخلاً في صلاحياتهم. هل كانوا يرون أنفسهم يتحركون في إطار الافتاء والقضاء، أم كانوا يتحركون في مجال القيادة

الاجتماعية والسياسية؟ وإذا كانوا يتدخلون في الزعامة والقيادة، فكيف يـفسَّر حضورهم وتصديهم وما هو المبنى الذي ثم التحليل على ضوئه من قبل الناس وخاصة أصحاب السلطة السياسية؟

هل كانت الإلزامات الاجتماعية والسياسية للفقهاء، من نوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهل كانوا يقومون كما يقوم المسلمون بالواجب العام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أم كان أمرهم ونهيهم من نوع الحكم الولائي والحكومي وكانوا يتدخلون في القضايا الاجتماعية بوصفهم حكاماً وأولياء أمر؟

ينبغي الالتفات مسبقاً الى أن للأمر أنواع مختلفة، ومن الضروري معرفة حقيقة كل منها واختلافها عن بعضها الآخر، في فهم مواقف الفقهاء وإدراك ماهية ذلك.

أ ـ تارة يحكم الشخص من موقع قاضي. والحكم في هذه الحالة يكون في دائرة القضايا موضع الاختلاف والتنازع بين الأشخاص بهدف إنهاء النزاع.

ب ـ وتارة يجري الحكم في موارد المصالح العامة من موقع الحاكم والوالي؛ من قبيل تعيين وإعفاء مسؤولي الحكومة وزعماء المجتمع أو الأمر بالأمور اللازمة لحفظ هذه المصالح والدفاع عنها.

ج ـ ويقوم الشخص أحياناً بأمر الآخرين أو نهيهم بوصفه من الرعية ومن أبناء المجتمع ومن دون الاستناد الى عنوان أو منصب عملاً بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويتمتع النوع الأول من الإلزامات بحدود واضحة، على ضوء (الماهية القضائية) لها، وتشخيص الأحكام القضائية، ليس بالأمر الصعب؛ ولكن بالنسبة

للنوعين الآخرين هناك عوامل تحدد نوع الإلزام، وهي:

١ ـ إن الإلزامات الحكومية، تشمل تعيين الأفراد وإقالتهم من مختلف مناصب إدارة المجتمع.

٢ ـ إن الإلزامات الحكومية هي أوسع من تشخيص الأفراد؛ أي أن الالتزام بهذه الأحكام، غير مشروط بتشخيص الحكم من قبل كل واحد من المكلفين، ومن هنا فإن جميع الأفراد، ملزمين بالطاعة والتبعية حتى إذا كان لديهم شك في ذلك التشخيص.

٣ ـ إن الإلزامات الحكومية، ليست من مقولة بيان الفتوى وتبيين رأي فقهي، ولذلك فهي ملزمة حتى للمجتهدين الآخرين وكذلك مقلديهم[1].

والحال أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يحملان أي من الخصائص آنفة الذكر. ولذلك لا يكون مصدر إقالة وتعيين الأفراد. وإذا كان المكلف لا يعرف الموضوع أو لا يعرف حرمته أو وجوبه، فلا إلزام عليه. كما أنه إذا توصل الى حكم آخر ـ على أساس اجتهاده أو اتباعاً لمرجعه ـ فإنه لا يوجد مورد للإلزامه[2].

وعلى ضوء هذا النوع من المعايير والضوابط من هذا القبيل، فإنه يمكن التشخيص جيداً أن أحكام الفقهاء في القضايا الاجتماعية وتدخلهم في القضايا الحكومية، ليس لها طابع قضائي وليست أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر؛ فمثلاً ذكر الملك طهماسب الصفوي في أمر أصدره الى المحقق الكركي، في

---

(١) راجع: الميرزا حبيب الله الرشتي: كتاب القضاء، ص / ٣١ و ٣٢.

(٢) الإمام الخميني: تحرير الوسيلة، ج / ١، ص / ٤٦٦.

البداية العناوين التالية له:

ذو الشأن الرفيع الذي يختص بائمة الهدى عليهم السلام، وبعد الاعتراف بهذه المكانة للمحقق يقرر ما يلي: لا يمكن تعيين أي شخص ما چام لم يعيّن من قبله.(١)

وفي هذا الأمر، لم يضع الملك نفسه في موقع تعيين المحقق الكركي حتى يصدر حكماً لتعيينه، بل إنه أمر رجال الدولة بطاعة المحقق والانقياد له لأن بيده الزمام التنفيذي للأمور من الناحية العملية. وقد ذكر سبب هذا التسليم والانقياد أيضاً وقال:

(المحقّق المبين للحلال والحرام ونائب الامام عليه السلام).

وفي الحقيقة إن السلطان اعترف بمنصب نيابة المحقق، وأراد بسط يده في أمور البلاد، لا أن يعيّنه في منصب مثل وزرائه وأمرائه.

وقد صرّح الملك بهذا (التعيين الإلهي) في أمر آخر واستند الى رواية الإمام الصادق عليه السلام بشأن تعيين رواة الحديث وأصحاب الرأي في الحلال والحرام حيث قال: (فإني قد جعلته عليكم حاكماً)، واعتبر المحقق (نائب الأئمة). وفيا يلي نص الأمر:

بسم الله الرحمن الرحيم، بما أنه يتضح من مؤدى حقيقة انتماء كلام الإمام الصادق عليه السلام: (انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فارضوا به حكماً فإني قد جعلته حاكماً...) إن مخالفة حكم المجتهدين وهم حفظة شرع سيد المرسلين تساوي الشرك، إذن فكل مَن يخالف

---

(١) عبد الله أفندي، رياض العلماء، ج/ ٣، ص/ ٤٥٥.

خاتم المجتهدين، وارث علوم سيد المرسلين، نائب الأئمة المعصومين، لازال كاسمه العلي عالياً ولا يتّبع، فهو ملعون ومرفوض بلا شك، ومرفوض في محضر الله وسيؤاخذ بسياسات عظيمة وتأديبات بليغة. كتبه طهماسب بن شاه اسماعيل الصفوي الموسوي[1].

يقول السيد نعمة الله الجزائري (المتوفى عام ١١١٢ ق) لما ذهب المحقق الى أصفهان وقزوين في عهد الملك طهماسب، قال له الملك: إنك أهل للحكم؛ لأنك نائب الإمام عليه السلام وأنا من عمّالك أعمل طبقاً لأمرك[2].

وأضاف السيد: رأيت رسائل وتعليمات وأحكام للمحقق الكركي أرسلها الى الولاة وطرح فيها مقررات بشأن أسلوب نشر العدالة وكيفية التعامل مع الناس[3].

إن هذا النمط من القضايا التاريخية، يبين الصورة التي كانت موجودة في ذهنية الشيعة لنيابة الإمام. وواضح في هذا الاعتقاد، شمول نيابة الفقيه لمنصب الحكم وإدارته وكان مقبولاً لدى عامة الناس وعلماء الدين. والرواية التاريخية التالية هي شاهد آخر على رسوخ هذه العقيدة: في الطريقة الامامية الحقة هي انه

---

(١) محمد باقر الخوانساري: روضات الجنات، ج / ٤، ص / ٣٦٣.

(٢) يوسف البحراني: لؤلؤة البحرين، ص / ١٥٣.

(٣) على ضوء هذه النصوص التاريخية، فإن من المثير للعجب حقيقة احتمال أن تعاون المحقق مع جهاز الملكية، كان على أساس اعتبار الملكية شرعية وصلاحية السلطان في تعيين الفقهاء على الأمور أو أن المحقق لم يكن يؤيد ولاية الفقيه أساساً ولذلك أخذ حكم ولايته من يد السلطان. (راجع: صالحي نجف آبادي: ولاية الفقيه حكومة الصالحين، ص / ٢٩٨ و ٢٩٩) وهذه الاحتمالات لا تنسجم مع النصوص التاريخية ولامع المباني الفقهية للمحقق الكركي كما ذكرناها سابقاً.

يُعتبر الامام صاحب الزمان صاحب الملك ولا يوصل شخصاً الى التدخل والتصرف في ملك الامام من دون اذنه او اذن نائبه. اذن في هذا الوقت الذي يغيب فيه الامام صاحب الزمان اي الامام قائم آل محمد ـ صلوات الله عليه وعليهم ـ فان المجتهد جامع الشروط العادل، أيّاً كان هو نائب الامام كي يكون حافظاً لحدود الله بين المسلمين. وبما أن تولي الملك وتنظيم الجيش لا يحصل من الفضلاء والمجتهدين في هذا الزمان، لذلك فان اي ملك يجعله المجتهد الاعظم في ذلك الزمان نائباً له وشد على عضده ووضع التاج على رأسه وأجلسه على سرير السلطنة وكان ذلك الملك يتصور انه نائبه كي يكون لتصرفه في الملك وحكومته على الخلق نيابة عن نائب الامام صورة شرعية، لهذا فان السيد حسين الخوانساري المبرور اجلس الشاه سليمان الصفوي المغفور نيابة عنه على سرير السلطنة.[1]

والملفت هو إدراك الأجانب الذين زاروا إيران آنذاك لهذا الاعتقاد لدى الناس والخواص، وإشارتهم له في كتب أسفارهم، فمثلاً كتب كمبفر الذي زار إيران قادماً من ألمانيا، في عصر الملك سليمان الصفوي، في كتاب سفره، بشأن دور العلماء في الحكومة يقول:

المثير للاستغراب هو اتفاق وجهة نظر المتألهين والعاملين بالكتاب مع وجهة نظر الناس في الاعتقاد بالمجتهد وطبقاً للاعتقاد بالله جُعلت الإمامة الروحية للناس وقيادة المسلمين طبقاً على عاتق المجتهد، بينما يكون واجب الحاكم حفظ وتنفيذ آرائه. وحسبما قيل فإن المجتهد يتخذ القرار بشأن السلام والحرب، ومن دون موافقته لا يحصل أي عمل مهم في مجال الحكومة

---

(١) الميرزا محمد مهدي الكشميري: نجوم السماء، ص/ ١١١.

على المؤمنين[١].

وكتب أول سفير أمريكي في إيران ويدعى بنجامين والذي بدأ مهام عمله في عهد ناصر الدين شاه، بشأن نفوذ المجتهد البارز في تلك المرحلة، آية الله الملا علي كني يقول: رغم ما يتمتع به من مكانة وموقع، لم تكن معيشته باذخة، وكان يعيش في منتهى البساطة. وإشارة واحدة من قبله كافية في إنزال الملك من أريكة الملوكية. وكل أمر يصدره بشأن الأجانب وغير المسلمين، يتم تنفيذه من قبل الناس على الفور. وقال لي حرس السفارة في طهران: لو أمرهم الحاج الملاّ علي لقتلوني أنا وبقية أعضاء السفارة على الفور رغم أنهم مأمورون من قبل الملك بالمحافظة على أرواح أعضاء السفارة[٢].

وفي أجواء الاعتقاد الديني بولاية الفقيه، لم تكن لأي عمل وقرار شرعية وأرضية للمقبولية والتطبيق من دون الاستناد الى هذا المصدر . ومن هنا كانت الدولة القاجارية تحصل بإذن مراجع العصر والفقهاء آنذاك على إذن تدبير الحروب والاستفادة من معونات الناس في أزمات الحروب بين إيران وروسيا.

وقد أذن الفقيه البارز في ذلك العهد، الشيخ جعفر كاشف الغطاء، لفتح علي شاه القاجاري بأخذ نفقات الحرب من الحقوق الشرعية وبالتالي من غيرها من الحقوق ومن الناس بشكل إلزامي. وقد اعتبر قيادة الحرب متعلقة بالمجتهدين إذا وُجِدوا؛ لأنهم نواب الإمام صاحب الزمان ويرى الأحوط الاستئذان منهم في الموارد التي لا يمكنهم العمل.

---

(١) كمبفر: كتاب سفر كمبفر، ص/ ١٢٥؛ راجع رسول جعفريان: الدين والسياسة في العهد الصفوي، ص/ ٤٣.

(٢) بنجامين: كتاب سفر بنجامين، ص/ ٣٣٢.

وفيما يلي نص موافقة وإذن كاشف الغطاء للملك:

[اذا حصل اعتداء على البلد الاسلامي]... وجب على النـاس المكـلفين طاعته وسماع قوله وإذا لم يدخل الجهاد في مناصبه لم يجز له التعرض له وإذا لم يحضر الامام بأن كان غائباً أو كان حاضراً ولم يتمكن من استئذانه وجب على المجتهدين القيام بهذا الأمر ويجب تقديم الأفضل أو مأذونه في هذا المقام ولا يجوز التعرض في ذلك لغيرهم ويجب طاعة الناس لهم ومن خالفهم فقد خالف امامهم فان لم يكونوا أو كانوا ولا يمكن الأخذ عنهم ولا الرجوع إليهم أو كانوا من الوسواسيين الذين لا يأخذون بظاهر شريعة سيّد المرسلين وجب على كل بصير صاحب رأى وتدبير عالم بطريقة السياسة عارف بدقائق الرياسة صاحب ادراك وفهم وثبات وجزم وحزم أن يقوم بأحمالها ويتكلف بحمل أثقالها وجوباً كفائياً مع مقدار القابلين فلو تركوا ذلك عوقبوا اجمعين...... ولما كان الاستئذان مـن المجتهدين أوفق بالاحتياط وأقرب إلى رضى ربّ العالمين وأقرب إلى الرقـية والتذلل والخضوع لربّ البرية فقد اذنت ان كنت من اهل الاجتهاد ومن القابلين للنيابة عن سادات الزمان للسلطان بن السلطان والخاقان بن الخاقان المحروس بعين عناية الملك المنان فتحعلي شاه أدام الله ظلاله على رؤس الأنام في أخـذ ما يتوقف عليه تدبر العساكر والجنود ورد أهل الكفر والطـغيان والجـحود مـن خراج أرض مفتوحة بغلبة الاسلام وما يجري مـجراهـا.... فـان ضـاقت عـن الوفاء ولم يكن عنده ما يدفع به هؤلاء الاشقياء جاز له التعرض لأهل الحـدود بالأخذ من أموالهم إذا توقف عليه الدفع عن أعراضهم ودمائهم فان لم يف أخذ من البعيد بقدر ما يدفع به العدو المريد ويجب على من أتصف بـالاسلام وعـزم على طاعة النبي والامام عليهم السلام أن يمتثلوا أمر السـلطان ولا يـخالفوه فـي جـهاد أعداء الرحمن ويتبع أمر من نصبه عليهم وجعله دافعاً عمّا يصل من البلاء إليـهم

ومن خالفه في ذلك فقد خالف الله واستحق الغضب من الله.[1]

وأصدر فقهاء الشيعة أحكاماً حكومية في القرن الماضي، حيث واجـهت الأمة الإسلامية في بلدان مختلفة، حكاماً مستبدين من جهة ومستعمرين معتدين وسلطويين من جهة أخرى. لقد قاموا بإصدار هذه الأحكام في ظروف لم تكن لديهم السلطة السياسية في الدولة، وكانوا يعلنون وينفّذون إلزاماتهم الاجتماعية استناداً الى ولايتهم الإلهية والتي كانت مقرونة بإسناد النفوذ الشعبي القوي.

وأصدر آية الله العظمى الميرزا محمد حسن الشيرازي، الحكم التالي رداً على امتياز (رجي):

بسم الله الرحمن الرحيم. اليوم استعمال تنباكوا وتوتون، بأي نحو كان، هو بحكم محاربة الإمام صاحب الزمان ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ.

وانتشر كالبرق في أقصى مناطق إيران. ورد في التاريخ ما يلي:

انتشر سواد هذا الحكم المبارك في كل مكان حتى في أقصى بلاد إيران، خلال نصف يوم. وفي صباح اليوم التالي، لم يبق أحد في إيران برمتها من نساء ورجال وصغار وكبار وفقير وتاجر إلاّ واطّلع على تفاصيل هذا الحكم[2].

وكتب الدكتور فودريه، وكان طبيباً خاصاً لناصر الدين شاه، بشأن التأثير العجيب لهذا الحكم يقول:

تم الالتزام بانضباط تام بالفتوى التي وصلت من العتبات المـقدسة وأُمـر فيها الناس بالامتناع عن استعمال الدخان لاستئصال الشركة، وأغلق جميع بائعي

---

(١) جعفر كاشف الغطاء: كشف الغطاء، ص/ ٣٩٤.

(٢) أحمد الكربلائي: اتفاقية رجي، ص/ ٦٩.

التبغ محلاّتهم وجمعوا كل الغليونات ولم يعد هناك أحد يستعمل الدخان سواء في المدن أو من قبل خدّام الملك أو عائلته[1].

وكان زعماء النظام الايراني يعارضون هذا الحكم وبذلوا غاية سعيهم للحؤول دون نفوذه، فمن أي قدرة نجم هذا النوع من التعبد والتقيد باجرائه؟ وما هي القوة التي دفعت الجميع الى القبول به ومواجهة الجهاز الحاكم؟ ولماذا أيّد سائر المجتهدين والفقهاء هذا الحكم، والحال انهم كانوا يرون اتباع فتوى الآخرين حراماً عليهم ولما أرسل امين السلطان، علاء الدولة الى النجف لعلّه يقنع بعض العلماء بمعارضة الحكم، ردّ الجميع بالقول:

ان ما قاله الميرزا، هو حكم وليس فتوى ويجب على الجميع طاعته.[2]

وحين استدعت الحكومة في طهران علماء الطراز الأول وأصرّ امين السلطان على استحالة تغيير الاتفاقية، كان ردّهم ما يلي:

نقول بصراحة: لا يمكننا بأي وجه تحليل حرام الشريعة... وهذا الحكم صدر من قبل رفيع الجوانب، سماحة حجة الاسلام، نائب الامام، الميرزا الشيرازي وحكم جنابه نافذ وواجب الاتباع على المجتهد والمقلد وقد اطعنا في هذا الصدد، حالنا حال الناس.[3]

وللأسف لا تتوفر لدينا معلومات وافية عن الرؤية الحكومية للميرزا الشيرازي ؛لعدم وجود قدر ملموس من مؤلفاته الفقهية. وقد وجّه الشيخ فضل الله نوري استفتاءً الى الميرزا بشأن الحيلولة دون مفاسد السلع الاجنبية التي تدخل

---

(١) (مذكرات الدكتور فودريه): ثلاث سنوات في البلاط الإيراني، ص/ ٣٢٣.

(٢) التيموري: تحريم التنباك، ص ١١٩.

(٣) احمد الكربلائي: اتفاقية رجي، ص: ٨٥.

البلدان الاسلامية، فاشار الميرزا في ردّه، الى دور حملة الشريعة (الشعب) وقال:

ان الشعب يرى نفسه معيّناً على هذا الامر من قبل ولي العصر ـ عجّل الله فرجه ـ وحافظاً لدين ودنيا رعاياه ومسؤولاً عن حالهم وعليه ان يبذل كل جهده في المحافظة عليه...[1].

وفي قضية تدخل الحكومة البريطانية في العراق، قام الفقهاء بالاستفادة من الحكم الولائي، بمواجهة ذلك المستعمر القديم؛ فمثلاً حين تدخل علماء بريطانيا في انتخابات جرت في العراق، اصدر آية الله السيد ابو الحسن الاصفهاني حكماً شديد اللهجة حذّر فيه المسلمين من التعاون معهم، وبما انه كان يرى المشاركة في هذه الانتخابات مدعاة لتقوية الكفار وزيادة نفوذ الاجانب، فقد اعتبر المعارضين لهذا الحكم في مستوى المرتدين. وفيما يلي نص حكمه:

ايها الاخوة المسلمون! ان هذه الانتخابات مدعاة لموت الامة الاسلامية وكل من يشترك فيها وهو يعلم حرمتها، تحرم عليه زوجته ويُحرم عليه زيارة الائمة عليهم السلام، ويجب ان لا يُرَدّ على سلامه ولا يُسمَح له بالدخول الى حمّام المسلمين.[2]

وأصدر آية الله الميرزا حسين النائيني حكماً بحرمة الانتخابات الشكلية للقوات الانجليزية المستعمرة، وبعد تأخر اقامة الانتخابات أصرّ مرة اخرى على حكمه السابق وقال:

بسم الله الرحمن الرحيم. نعم قد حكمنا سابقاً بحرمة الدخول في امر

---

(١) محمد تركمان: رسائل ومكاتيب الشيخ فضل الله نوري، ج ١، ص ٣٨٣.

(٢) مجله (حوزة): العدد، ٥٠، ص ١٠٧.

الانتخابات والاعانة فيه بايّ وجه كان على كل مسلم مؤمن بالله واليوم الآخر وهذا الحكم كما كان لم يتغير موضوعه ولم يتبدل. ١٧ شوال ١٣١٤ قمري، الاحقر محمد حسين الغروي النائيني.(١)

وفي ايران، حين هاجمت القوات الانجليزية، جنوب البلاد واحتلته قام علماء النجف وشيراز بمواجهة جادة وأصدر آية الله السيد عبد الحسين اللاري امر الجهاد ضد القوى المعتدية. كما حرم آية الله الميرزا ابراهيم المحلاتي التجارة مع رعايا انجلترا واعتبرها بحكم معاداة الامام صاحب الزمان. وذكر القنصل البريطاني في تقريره ما يلي:

يمنع المجتهدون بصورة مستمرة، الكسبة من البيع للقوات الانجليزية ومنعوا العمال الايرانيين من العمل في الاعمال المتعلقة بالقوات.(٢)

وتُلاحَظ أمثلة للاحكام الحكوميه الصادرة عن الفقهاء خلال حركة المشروطة؛ فمثلاً حين أمر محمد علي شاه بقصف المجلس بالمدفعية وأقام النظام الاستبدادي مرة اخرى، أعلنت ابرز شخصيات الشيعة ومراجع العصر، اي الآخوند الخراساني، الشيخ عبد الله المازندراني والطهراني، أشدّ هجماتها في اطار حكم شرعي. فقد كتبوا في برقية مشتركة ما يلي:

ان الهمة اليوم في رفع هذا السفاك الجبار والدفاع عن نفوس المسلمين

---

(١) نفس المصدر: العدد: ٧٦، ص ٢٠٤. راجع: عبد الهادي الحائري: التشيع والمشروطة في ايران، ص ١٧٤.

(٢) محمد تركمان: مستندات بشأن هجوم الانجليز والروس على ايران، ص: ٢٨٨؛ احمد البشيري: الكتاب الازرق، (تقارير وزارة الخارجيه البريطانية بشأن ثورة المشروطة) ج ٦، ص ١٤٢٢.

واموالهم هي من اهم الواجبات، واعطاء الضرائب لمن يعيّنه من اعظم المحرمات، وبذل الجهاد في تقوية واستتباب الشرعية، هو بمثابة الجهاد في قافلة الامام صاحب الزمان.[1]

وارسلوا برقية اخرى الى (جمعية الاتحاد والترقي الايرانية) في اسطنبول اكدوا فيها على حقيقة هذا الحكم وحرمة دفع الضرائب لقاطبة من يعيّنهم هذاالسفاك القتّال للمسلمين (محمد علي شاه) وقالوا:

ان مخالفة ذلك، مع الامكان، هي بحكم معاندة ومحاربة صاحب الشريعة[2].

وحين تم احتلال الاراضي الاسلامية الليبية من قبل القوات الايطالية، اصدر علماء النجف الكبار وهم الخراساني والمازندراني وشيخ الشريعة الاصفهاني وتزامناً مع هتاف الغضب والاعتراض من قبل الامة الاسلامية في البلدان المختلفة، البيان التالي:

.....ان عليكم الآن حيث احتل الجيش الايطالي طرابلس ودمّر مناطقها الآهلة بالسكان وقتل رجالها ونساءها واطفالها، ان تؤدوا واجبكم الجهادي في سبيل الله، وان تتحدوا وأن لا تبخلوا في صرف ثروتكم[3].

ان القيام بتحليل تاريخي لكل واحد من هذه الاحكام يكون ممكناً في حالة دراسة اطارها التاريخي وتقييم جذورها وصولاً في ظل ذلك الى آثارها

---

(١) احمد كسروي: تاريخ المشروطة، ص ٧٣٠.

(٢) ملك زادة: ثورة المشروطة، ج ٥، ص ١٠٩.

(٣) عبد الهادي الحائري: التشيع والمشروطة في ايران، ص ١٦٤ (نقلاً عن: مجلة العلم، ص ٢٤٦).

ونتائجها ومعطياتها، ولكن من الواضح ان هذا العمل عمل منفصل وموضوع مستقل لا تستوعبه دراسة فقهية .

ان معرفة هذا النوع من الاحكام في هذه الدراسة، مفيدة وضرورية من باب أنها توضح الأبعاد التطبيقية والعينية لولاية الفقيه في مختلف الحقول الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتدل جيداً على طبيعة فهم العلماء الماضين وفقهاء السلف، لنيابة المعصوم، وعلى مدى سعة وفعالية جذور الالتزام بالولاية العامة.

واذا كانت التعابير الواردة في بعض الكتب الفقهية بشأن شؤون وصلاحيات الفقيه، غامضة في نظر البعض واعتبروها غير صريحة، فان هذا النمط من الموارد والمصاديق والتعابير التي استخدمت في نصوص الاحكام، توضح آفاق الولاية وتكسر القيود الوهمية.

وعلى ضوء كون الاحكام الولائية متعارفة بين الفقهاء، فانه يمكن القول ان المناقشات التي طرحت من قبلهم في الكتب الاستدلالية والعلمية كان لها طابع نظري بحت، ولم يعتن الفقهاء في مقام العمل بتلك المناقشات[1]، كما هو الحال بالنسبة لبعض المسائل الاخرى.

واضافة الى الموارد آنفة الذكر، حيث استخدم الفقهاء الولاية سلاحاً قوياً بوجه استبداد رجال الدولة او اعتداء الاجانب، فان هناك موارد اُخرى

---

(١) يقول آية الله الموسوي الاردبيلي : ان الفقهاء حين يطرحون في الفقه مبحثاً عاماً تكون لديهم شبهة، ولكن طريقة الفقهاء عادة عند العمل هو انهم كانوا يمارسون الولاية. (ملحمة الفتوى: صحيفة جمهوري اسلامي بمناسبة مرور مائة سنة على رحلة الميرزا محمد حسن الشيرازي، شهر اسفند ١٣٧٠ ش).

لممارسة الولاية لحل المعضلات في داخل المجتمع الاسلامي والعلاقات الاجتماعية وسعى الفقهاء في هذه الموارد الى استخدام حق الولاية والنيابة لحل العقد التي تحصل في العلاقات الاجتماعية والتي تعجز الاحكام الاولية عن حلّها، فمثلاً اذا استخدم الزوج حقّه في الطلاق للضغط عى زوجته، فان الحاكم يبادر من دون الاخذ بنظر الاعتبار اذنه ورضاه الى تطليق المرأه مباشرة في حدود صلاحيته.

وقيل ان الميرزا الشيرازي سعى فترة الى اصلاح ذات البين في اختلاف حصل داخل عائلة، ولم يكلل سعيه بالنجاح، فأمر أحد أصحابه بتطليق المرأة. فقال للميرزا وهو يظن ان عليه الحصول على رضا الزوج لاجراء الطلاق: ان الزوج غير راضٍ.

فرد الميرزا قائلاً: لا وجوب لرضاه. انا اقول طلّق[1].

وتوجد امثلة لهذا النوع من مماسة الولايات في حياة جميع المراجع، فمثلاً يلاحظ في حياة آية الله البروجردي انه أمر عند بناء المسجد الاعظم في قم، بضم بعض الاملاك المجاورة له الى المسجد، وقال ردّاً على اعتراض بعض من سأل عن مجوّز هذا العمل:

من الواضح ان هذا السيد لم يدرك حتى الآن ولاية الفقيه بصورة صحيحة[2].

---

(١) مرتضى المطهري: الاسلام ومتطلبات العصر، ج ٢ ص ٦٠. وقد ذكر الشهيد المطهري هذا الموضوع نقلاً عن آية الله اليثربي عن ابيه، الذي كان من تلامذة الميرزاالشيرازي.

(٢) واضاف آية الله فاضل اللنكراني: ان معنى هذا الكلام هو ان للفقيه ولاية مطلقة، ويقوم بحكم هذه الولاية بالعمل الذي يرى فيه مصلحة (مجلة حوزة، العدد ٤٣). وذكر آية الله

وحكم آية الله السيد ابو الحسن الاصفهاني بطلاق امرأة حكم على زوجها بالسجن خمس سنوات، وحكم آية الله الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء بطلاق امرأة كان زوجها مصاباً بمرض السل.[1]

وكان الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء يرى ان الفقهاء يحق لهم على ضوء الولاية العامة اتخاذ القرار وحل المشكلات في مجال الاوقاف، من قبيل مسجد يهدم او يكون في تصرف غاصب[2].

الصافي الگلبايگاني موارد وذكر رأي استاذه، آية الله البروجردي في هذا الصدد. (راجع: نفس المصدر، ص ١٢٨).

(١) جعفر الخليلي: هكذا عرفتهم، ج ١ ص ٢٤٦.

(٢) كاشف الغطاء: تحرير المجلة، ج ٥ ص ٩٠.

الدولة الاسلاميّة وولاية الفقيه

الولاية النبوية المطلقة

عند دراسة الولاية المطلقة لرسول الله ﷺ ينبغي دراسة النمط التالي من الاسئلة:

ما معنى الولاية المطلقة للنبي ﷺ ؟

من قال هذا التعبير وأين عثر عليه ؟

ما هي النواحي التي تتضمنها الولاية المطلقة للنبي ﷺ ؟

على أيّ مبانٍ وقواعد تقوم هذه الولاية ؟

هل ان هذه الولاية المطلقة، هي نفس الولاية المطلقة التي تستخدم بشأن الفقيه ؟

الولاية المطلقة في الآداب العرفانية

هناك سابقة طويلة لمصطلح الولاية المطلقة في لسان المعارف الاسلامية وخاصة الآداب العرفانية، وكذلك استخدامه بشأن شخص رسول الله ﷺ. وهذا التعبير، لدى اهل المعرفة والسير والسلوك، يعبّر عن مقام معنوي رفيع

ويحظى بتأييد المذهب الشيعي تماماً.

ان اساس هذه المرتبة الانسانية الرفيعة، هو القرب الى الله، حيث ان (الولاية) مشتقة من مادة (الولي) بمعنى القرب. ومن الطبيعي ان التحدث بشأن قرب الله، يجب ان لا يعتبر بمعنى معادل للقرب المكاني او القرب الزماني. ومن هنا ينبغي التأمل بشأن القرب الى الله في معنى هذا القرب وهل ان العباد يرتفعون الى الله بالطاعة والعبادة حقيقةً وتقل المسافة بينهم؟ أم أن هذه التعابير مجازية ولا معنى للقرب والبعد بالنسبة الى الله تعالى؟

يفسّر القرب الى الله من قبل من لا يرى حقيقة الانسان مقتصرة على مجموعة من العناصر المادية ويعترفون بوجود حقيقة أسمى فيه، كما يلي:

ان الله هو كمال مطلق وغير محدود. وحقيقة الوجود تساوي الكمال، وكل كمال حقيقي، يعود الى حقيقة الوجود، وهي حقيقة أصيلة. إذن فالعلم، القدرة، الحياة وبقية الكمالات، هي من حقيقة الوجود. والكائنات في اصل الخلق، كلما كانت تتمتع بوجود أكمل، أي أقوى وأشد، كانت أقرب الى الذات الالهية وهي الوجود المحض والكمال الصرف. ومن هنا، فان الملائكة من حيث اصل الخلق هي اقرب الى الله من الجمادات والنباتات، كما ان بعض الملائكة اكثر قرباً من البعض الآخر، اي انها حاكمة ومطاعة من قبلها.

وترجع الكائنات، وخاصة الانسان، الى الله، بحكم (انا لله وانا اليه راجعون)[١]. وعلى الانسان بحكم مرتبته الوجودية، ان يقوم بهذا الرجوع على شكل طاعة وعمل اختياري واداء الواجب وبشكل اختياري. ويقطع الانسان

---

(١) البقرة: الآية ١٥٦.

حقيقةً مراتب ودرجات القرب الى الربّ، من خلال سلوك طريق طاعته، اي انه يسير من المرحلةالحيوانية الى مرحلةاعلى من الملك. وهذا الرقـي، ليس أمـراً تشريفاتياً واداريا، ولا يرتبط بالاعتبار، وليس من قبيل الصعود مـن عـضوية بسيطة في دائرة الى منصب وزير او من عضوية بسيطة في حزب الى قيادته، بل ان هذاالصعود هو صعود على سلّم الوجود. ويساوي تـقوية وتكـامل الوجـود الزيادة والاستكمال في العلم والقدرة والحياة والارادة والمشيئة وازدياد دائرة النفوذ والتصرف. اذن فالتقرب الى الله، يعني طي مراتب ومراحل الوجود حقيقةً والاقتراب الى مركز الوجود اللامتناهي[١].

وبهذا القرب يخلع العبد لباس النفسانية ويحصل على وجود رباني بسبب التوجه التام والكامل لرب العالمين، وهنا ينال (الولي) مقام (الفنا).

وفسّر آية الله الميرزا احمد الآشتياني، كلام اساطين العرفان هذا.[٢]

والتحليل المذكور، توضيح وتبيين للمسألة التـي ذكـرت فـي النـصوص العرفانية.[٣]

وبهذا التفسير، يكون للولاية تقسيم، من قبيل: الولايـة العـامة والولايـة

---

(١) راجع: مرتضى المطهري، الولاءات والولايات (في كتاب ست مقالات) ص ١٨٢ ـ ١٨٦.

(٢) الميرزا احمد الآشتياني: رسالة الولاية، مجلة (نور العلم) العـدد ٧، ذكـر القـيصري هـذه المسألة الواردة في العبارات آنفة الذكر في مقدمة شرح الفصوص وقال: فالولاية الخاصه عبارة عن فناء العبد في الحق فالولي هو الفاني فيه الباقي به وليس المراد بالفناء هنا انعدام عين العبد مطلقاً بل المراد منه فناء جهة البشرية في الجهة الربانية... وذلك الاتـصاف لا يـحصل الا بـالتوجه التـام الى جـناب الحـق المـطلق كـالقطعة مـن الفـحم المـجاورة للنار...(القيصري: شرح نصوص الحكم، المقدمة).

(٣) القيصري: شرح فصوص الحكم، نفس المصدر، ص ١١٢.

الخاصة وكذلك الولاية المطلقة والولاية المقيدة.[١]

وقسّم العلّامة القيصري وهو من محققي العرفان النظري في القرن الثامن ومن تلامذة اعظم مفسّر للعرفان المحيي للدين، اي صدر الدين القونوي، ولديه معرفة بأسرار هذا الدين، الولاية، الى مطلقة، ومقيدة، واعتبر الولاية المطلقة من صفات الله تعالى[٢].

ومن هنا، فان الولاية التي تنسب الى الاشخاص، تعتبر مقيدة مقارنة بولاية الله تعالى[٣]. وان كانت ولاية النبي ﷺ مطلقة مقارنة بولاية الانبياء والاولياء الآخرين[٤] وجميع الاولياء الآخرين لديهم ولاية مقيدة.

وبحث السيد حيدر الآملي، وهو عارف بارز في القرن الثامن، في ازدواجية الولاية، على ضوء اطلاقها وتقييدها وعلى هذا اساس هذا التقسيم، عرّف صاحب الولاية المطلقة بانه سيد قافلة جميع الكائنات والجميع يستمد منه في سلسلة النزول ويرجع اليه الجميع في سلسلة الصعود. وهو يرى ان هذه المرتبة ثابتة للرسول الخاتم ﷺ بالاصالة، ولاميرالمؤمنين وابنائه المعصومين عليهم السلام بالوراثة[٥].

وسمّى الملّا عبد الرزاق القاساني، الامام صاحب الزمان عليه السلام بوصفه شخصية تمثل ينبوع الولاية المطلقة لرسول الله ﷺ.[٦]

---

(١) عبد الرحمن جامي: نقد النصوص، ص ٢١٣.
(٢) (فالله هو الولي) (الشورى: الآية ٩).
(٣) القيصري: شرح نصوص الحكم، ص ١١٣.
(٤) نفس المصدر: ص ١١٠.
(٥) السيد حيدر الآملي: ص ٣٨٠ و٣٨٣.
(٦) القاساني: شرح فصوص الحكم، ص ١٠.

وقال سماحة الامام الخميني، في التبيين العرفاني للولاية المطلقة، بتعبير شامل ومتين: وملخص الحديث ان الانسان الكامل الذي يكون آدم ابو البشر فرداً منه، اكبر آية ومظهر لاسماء وصفات الحق سبحانه، وانه مَثَلُ الحق المتعالي وآيته، ولابد من تنزيه الله سبحانه وتقديسه عن المِثْل بمعنى الشبه ولا يلزم تنزيه ذاته المقدس عن المَثَل الذي هو بمعنى الآية والعلامة «وله المثل الاعلى».

ان كافة ذرات الكون آيات ومرآة تجلي ذات الجمال الجميل عز وجل كل حسب حجمه ومنزلته الوجودية، ولكن لا يكون شيء آية للاسم الاعظم الجامع أي «الله» عدا الكون الجامع والبرزخية الكبرى المقدسة جلّت عظمته بعظمة باريه.[1]

ويتضح بهذه الايضاحات سبب التعبير عن ولاية رسول الله ﷺ بـ(الولاية المطلقة)، لانه كما أوضح المحقق العرفاني البارز في العصر الاخير، السيد محمد رضا القمشئي:

ان الولايةالمطلقة، تعني الولاية من دون قيود وحدود. وعدم وجود القيود والحدود هذا هو في ان تكون ظهوراً لجميع اسماء الله وصفاته، ويكون فيها كل انواع تجليات الذات لمقدسة[2].

والنتيجة هي ان الولايةالمطلقة من منظار اهل المعرفة هي:

أولاً: حقيقة عينية يجب عدم خلطها مع المناصب الاجتماعية التي ليست لها حقيقة غير الجعل والاعتبار: كما انه يجب عدم اعتبارها في حدود الزعامة.

---

(١) الامام الخميني، الاربعون حديثاً، ص ٦٣٥.

(٢) محمد رضا القمشئي: رسالة الولاية، (من دون صفحة).

ثانياً: كمال يحصل برقي في مراتب الوجود والاحاطة بالكمالات الوجودية.

ثالثاً: هي في مقابل الولاية المقيدة مقام الانسان الكامل الذي تكون نفسه مرآه لكمالات الحق، وظهور اسمائه الحسنى ولم يسبقه احد في اي من كمالات وصفات الله تعالى.

ان الولاية وفق هذاالتفسير، مصدر لآثار واحكام خاصة، فمثلاً يتمتع وليّ الله بنفوذ غيبي على العالم والانسان، وهو يشرف على الارواح والنفوس والقلوب، لانه افضل من الجميع في سلسلة الكائنات ومن هنا له نوع من السيطرة التكوينية على العالم وهذه الاحكام كلها من آثار القرب الى الله.

أبعاد الولاية النبوية المطلقة

لا تنحصر الولاية المطلقة لرسول الله ﷺ في ما ذكره اهل المعرفة بشأن المقامات المعنوية للنبي ﷺ، بل لنفوذه الغيبي على العالم والانسان، والذي يعبّر عنه بـ(الولاية التكوينية)، هو وجه واحدلولايته المطلقة، لأن له اضافة الى ذلك صلاحيات في منطقتي (التشريع) و(الحكومة). ومن هنا سنقوم بدراسة الولاية المطلقة لرسول الله ﷺ، على صعيد التصرف التكويني والتصرف التشريعي والتصرف الحكومي.

التصرف التكويني

ان زوايا هذا البعد للولاية، غير واضحة الا بـ(وليّ الله)، ولا يمكننا ابداء

رأي في مجال وجود او عدم وجود حدّ لهذه الولاية.

ان ما تشهد به الشواهد العقلية المختلفة والمؤيدات النقلية الكثيرة، هو وصول الانسان الى مرتبة تحكم فيها ارادته على العالم.

وتشير الى هذا المعنى العبارة المعروفة: (العبودية جوهرة كنهها الربوبية)[١]، اي أن عبودية الله وطي صراط القرب الى الله، هي جوهرة في نهايتها الربوبية. والربوبية هنا لا تعني (الالوهية) لأن كل صاحب سلطة، هو ربّ الشيّ الذي تحت تصرفه[٢] بينما لا يمكن لأي شخص الخروج من حدود العبودية والدخول في حدود الالوهية.

ان ظهور المعجزات والكرامات، من قبل الانبياء واولياء الله، هو مظهر لنفوذ ارادتهم في العالم لأن ولي الله حين يزوّد بقدرة وارادة الهية، يتصرف في الكائنات بالاذن الالهي فيجعل العصا أفعى والاعمى بصيراً وحتى يحي ميتاً.

وفي هذه الموارد، يجب عدم الظن ان شخصية وارادة صاحب المعجزة، ليس لها اي تدخل[٣]. وهو مجرد رافع للستار وتقوم الذات المقدسة باظهار هذه المعجزات مباشرة، لانه تم التصريح في القرآن الكريم ان المعجزات هي آيات الرسل أنفسهم ـ باذن الله ـ وهذا الاذن هو ليس من نوع الاذن الاعتباري الذي يتم باللفظ والاشارة ويكون فارغاً من الجذور التكوينية في شخصية وكمالات الولي،

---

(١) منسوب الى الامام الصادق عليه السلام (مصباح الشريعة: ص ٥٣٦).

(٢) ومن هنا، قال عبد المطلب ردّاً على ابرهة: (اني رب الابل وان للبيت رباً) سيرة ابن هشام: ج ١ ص ٥١.

(٣) طرح العلامة الطباطبائي هذا المبحث تحت عنوان (ان القرآن يثبت تأثيراً في نفوس الانبياء في الخوارق) (الميزان: ج ١ ص ٧٩).

بل ان هذا الاذن، هو اعطاء نوع من الكمال الذي يكون مصدراً لهذا الاثر، ويسلب منه ذلك الكمال، ان لم يشأ الله:

﴿وما كان لرسول ان يأتي بآية الا باذن الله﴾(١)

وفي هذه الآية، اعتبر شخص الرسول آتياً بالآية. كما ان الله قال بشأن سليمان:

﴿فسخرنا له الريح تجري بأمره رخاء حيث اصاب﴾(٢)

وكان لدى رسول الله ﷺ هذا النوع من التصرفات التكوينية، وقد ذكرت أمثلة كثيرة لذلك في كتب التاريخ والحديث، ومن ذلك القضية التي ذكرها امير المؤمنين عليه السلام في الخطبة القاصعة وذكر مشاهداته بشأن ذلك وقال:

«ولقد كنت معه ﷺ لما أتاه الملأمن قريش فقالوا له: يا محمد، انك قد ادعيت عظيماً لم يدَّعِهِ آباؤك ولا احدٌ من بيتك، ونحن نسألك امراً ان انت اجبتنا اليه وأريتناه علمنا انك نبي ورسول. وان لم تفعل علمنا انك ساحر كذّاب. فقال ﷺ وما تسألون؟ قالوا: تدعو لنا هذه الشجرة حتى تنقلع بعروقها وتقف بين يديك. فقال ﷺ: ان الله على كل شيء قدير، فان فعل الله لكم ذلك اتؤمنون وتشهدون بالحق؟ قالوا: نعم. قال: فاني سأُريكم ما تطلبون. واني لاعلم انكم لا تفيئون الى خير، وان فيكم من يُطرح في القليب ومَنْ يحزّب الاحزاب، ثم قال ﷺ يا ايتها الشجرة ان كنت تؤمنين بالله واليوم الآخر وتعلمين اني رسول الله فانقلعي بعروقك حتى تقفي بين يديّ باذن الله، فوالذي بعثه بالحق لانقلعت

---

(١) المؤمنون: الآية ٧٨.

(٢) ص: الآية ٣٨.

بعروقها وجاءت ولها دوي شديد وقصف كقصف اجنحة الطير حتى وقفت بين يدي رسول الله ﷺ مرفرفة والقت بغصنها الاعلى على رسول الله ﷺ وببعض اغصانها على منكبي، وكنت عن يمينه ﷺ فلما نظر القوم الى ذلك قالوا ـ علوا واستكباراً ـ فمرها فليأتك نصفها ويبقى نصفها فامرها بذلك فاقبل اليه نصفها كاعجب اقبال واشدّه دوياً...».(1)

وكثير هذا النوع من التصرفات التكوينية لرسول الله ﷺ، والتي يرتفع الشك او الانكار لدى اي محقق منصف لكثرة الروايات المذكورة في كتب التاريخ والحديث المختلفة.

التصرف التشريعي

وللولاية النبوية بعد آخر يتمثل في تأثيرها في التقنين والتشريع والتي يعبّر عنها تارةً بـ(تفويض امر الدين).

وعند شرح وتبيين بعد الولاية هذا، ينبغي الالتفات مسبقاً الى مسألة ضرورية، وهي ان التوحيد بوصفه اساس الفكر الاسلامي، يوصل الموحد الى الربوبية التشريعية ويلقّنه هذا الاعتقاد وهو أن يعتبر الامر والنهي الالهي فقط مصدر أثر ولا يخضع لأحد غير طاعته.

واعتبر (الحكم) في القرآن الكريم، مختصاً بالله وأنه تجب الطاعة له فقط:

﴿ان الحكم الا لله أمر الا تعبدوا الا اياه﴾(2)

---

(1) نهج البلاغة: خ ٢٣٤.

(2) يوسف: الآية / ٤٠.

اذن يجب ان يسلم الجميع وجوههم اليه[1]. وعليهم أخذ الحكم من الله في كل اختلاف بينهم[2]، حيث أن النبي ﷺ مكلف بالحكم طبقاً للمعايير المحددة من قبل الله، وعليه ان لا يعدل ذرة عمّا انزله الله، من اجل رغبة وطلب الآخرين[3].

ويتمتع الحكم على اساس (ما انزل الله) بأهمية كبيرة الى درجة بحيث ان هناك تأكيد عليه في آيات متعددة كما اعتبر الانحراف عنه موجب للكفر والظلم والفسق في ثلاث آيات متتالية:

﴿....ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون....ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون،......ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون﴾[4].

وعلى ضوء هذا المبدأ التوحيدي، فان شرعية كل قانون بشري، تكون مرفوضة، مالم تستند الى الله. ومن هنا يجب النظر الى مسألة (ولاية النبي على التشريع) بدقة وتأمل اكثر، وتحليلها على ضوء المبنى المذكور. فهل ان معنى هذا التفويض، هو ايكال صلاحية الحلال والحرام بشكل عام الى النبيﷺ من قبل الله؟ يقول العلامة المجلسي: ان أي عاقل، لا يقول الكلام التالي:

ليس هنالك عاقل يقبل بالقول ان الله فوض للنبي والائمة أمر دينه فيحلّون ما شاؤوا ويحرمون ما شاؤوا دون وحي والهام من الله، او ان يغيروا حكماً انزله

---

(١) (ومن يسلم وجهه الى الله وهو محسن) (لقمان: الآية / ٢٢).

(٢) (ما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله) الشورى: الآية ١٠.

(٣) (وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهوائهم واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك) نفس السورة:الآية ٤٩.

(٤) المائدة: الآيات ٤٤، ٤٥ ٤٧.

الله لرأي منهم، أوَ لم يكن النبي ﷺ يجلس منتظراً الوحي لستلم رداً على سؤال ثم يقدمه؟ أوَ لم يقل عزّ وجل: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾.[1]

ومع هذا، فهناك روايات جُمعت في الكتب الروائية تحت عنوان (التفويض الى رسول الله في امر الدين). ولكن كافة هذه الروايات، لا تتعلق بـ(التفويض في التشريع)، بل ان بعضها يتعلق بالصلاحيات الحكومية للنبي ﷺ في مجال ادارة شؤون المجتمع، من قبيل تعيين واقالة الولاة أو الأمر بالحرب والسلام كالرواية التالية التي ذكرها الكليني باسناد معتبر وهي:

عن زرارة قال: سمعت أبا جعفر وأبا عبد الله يقولان: (انّ الله عزّ وجل فوّض الى نبيّه ﷺ أمر خلقه ينظر كيف طاعتهم ثم تلا هذه الآية ﴿ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾)[2].

وتحت هذا العنوان، ذكر المرحوم الكليني روايات أُخرى تتعلّق بالتشريع والتقنين، ولكن تلك الروايات تفتقد عادة الى اسناد معتبرة[3]. ومن بين الروايات في ذلك الباب، تتمتع الرواية الرابعة، باعتبار سند وقوة دلالة، جديرة بالاهتمام:

فقد روي عن الصادق عليه السلام ما مفاده: ان الله ادَّب نبيّه فأحسن تأديبه، فلما بلغ به كمال الأدب خاطبه: ﴿وانك لعلى خلق عظيم﴾ ثم استودعه أمر دينه وامته، ليتولى سياسة العباد فقال: ﴿ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾،

---

(١) محمد باقرالمجلسي: مرآة العقول، ج ٣ ص ١٤٤.

(٢) الكافي: كتاب المحجة، باب التفويض، ح ٣ و٥.

(٣) مثلاً هناك ضعف في سند الرواية السادسة والساعة والثامنة والتاسعة والعاشرة. وقد ذكرها العلامة المجلسي بالتعابير التالية: ضعيف على المشهور، مجهول. (مرآة العقول، ج ٣ ص ١٥٣ ـ ١٥٥).

فكان النبي مؤيداً بروح القدس، فلا يخطىء ولا يسهو في ادارة شؤون الناس، فكان ﷺ متأدباً بأدب الله، وبعد ان جعل الله الصلاة ركعتين ركعتين، وأصبح مجموعها عشراً زاد النبي على بعضها واحدة وعلى بعضها اثنين لا يجوز تركها في غير السفر، على ان تُصلى المغرب على صورتها اثناء السفر، وأمر الله بذلك أيضاً فأصبحت الصلوات سبع عشرة ركعة. ولقد حرّم الله الخمر فقط فيما حرّم النبي ﷺ كل مسائل مسكر وأقر الله ذلك.

وتبين هذه الرواية بصورة جيدة ان رسول الله ﷺ لا يستند الى رغبته الخاصة وادراكه الخاص، حين يريد اصدار حكم، وانما ينظر الى معيار ومصلحة الحكم بالنظر الى انه منزّه من كل أشكال الهوى، ومحفوظ من كل انواع الزلل والخطأ، ونظراً الى استفادته من القاءات روح القدس وتأييداته، فانه يريد ما يراه من الحق ويحدده. وفي المرحلة اللاحقة، تصل ارادته الى المرحلة النهائية بامضاء الله وتصبح على شكل (حكم) ومن هنا فان كل حكم يصدر عن النبي ﷺ يطوي في مباديه مسيراً يحظى في مرحلة تشخيص المصالح والمفاسد وكذلك في المراحل اللاحقة، بتأييد الله تماماً ويكون مطابقاً للواقع.

وعلى ضوء هذا التحليل، فان دور النبي ﷺ فيالتشريع، لا يتنافى مع التوحيد الربوبي ويتفق معه تماماً. وقد استنتج العلامة الشعراني من مجموع الروايات ذات الصلة، وعلى ضوء البراهين العقلية ما يلي: لكن الحقّ ان المراد به التفويض في الأحكام لقرينة سائر الروايات.[1]

اذن فالانسان الكامل يصل في الحقيقة، في سيره الصعودي الى مرحلة من الكمال والقرب الى الله بحيث لا توجد أية هوّة بين ارادته وارادة الله. ومن هنا،

---

(١) الملا صالح المازندراني: شرح اصول الكافي، ج ٦، ص ٥٣، هامش العلامة الشعراني.

قال الامام الكاظم عليه السلام بعد ان تحدث بشأن تفويض الاحكام:

(ولن يشاؤون الا ان يشاء الله تبارك وتعالى)[1].

ولذلك فان التفويض بمعناه الصحيح ينسجم ويكون تأكيداً لاختصاص حق التقنين لله تعالى. ولا يمكن القبول بالرأي القائل بان روايات التفويض، تخالف ظاهر بعض الآيات مثل (ان الحكم الا الله)[2]، لان النبي صلى الله عليه وآله لا يعمل مستقلاً أبداً في موارد التفويض ولا يجعل رأيه ووجهة نظره الاجتهادية معياراً بأي شكل كان، بل يعتبره (حكماً) بعد نيل تأييد الله.

والرواية التالية، التي حظيت قبل اكثر من عشرة قرون، بقبول علماء الحديث مثل ابن وليد وتلميذه، الشيخ الصدوق[3]، توضح اكثر العلاقة بين (التفويض) و(التوحيد): لقد حرّم الله اموراً واحلّ اخرى وفرض واجبات، فاذا ما وردت رواية تحلل ما حرم الله أو تحرم حلال الله او تنكر احد الواجبات، وكتاب الله بين ايدينا ليس فيه ما ينسخ ذلك فيجب ان لا تُقبل تلك الرواية؛ لان النبي لم يكن يحرم حلال الله او يحلل حلاله أو يغير احكامه وفرائضه. فالنبي مسلّم لله في كافة الامور وكان يبلّغ الآخرين ما يستلمه منه «ان اتّبع الاّ ما يوحى الي». اذن رسول الله كان يتبع الله ويقوم بما كان يأمره الله به... ففي الموارد التي كان النبي ينهى عنها كانت حراماً، ونهيه فيها مطابق نهي الله. وما أمر به صلى الله عليه وآله كان واجباً وفعله لازم مثل الاضافة على الفرائض فهي موافقة لأمر الله.[4]

---

(١) بحار الانوار: ج ١٥، ص ١٩.

(٢) محمد جواد مغنية: فلسفة التوحيد والولاية، ص ١٧١.

(٣) يقول الشيخ الصدوق: كان استاذي، ابن الوليد يسيء الظن بمحمد بن عبد الله، ولكنه لم يشكل على روايته هذه ورواهالي (راجع: عيون اخبار الرضا: ج ٢ ص ٢٢).

(٤) الشيخ الصدوق: عيون اخبار الرضا، ج ٢ ص ٢٠.

والنتيجة هي كما قال المفكرون الاسلاميون، ان للتفويض معنى باطلاً، ومعنى صحيحاً ومقبولاً. ومعناه الباطل والمستحيل هو ان الله تعالى يسلب التشريع عن نفسه، بتفويضه الى النبي ﷺ ويجعله على عاتق النبي ﷺ، ومعناه الصحيح هو أن ما يجعله النبي ﷺ برؤيته الصائبة، يمضيه الله تعالى ويأمر به.[1]

وفي الحقيقة، ان، ان (الولاية على التشريع) هي بارقة (الولاية الالهيةالكليه) والتي فسّرهاالعلامة الطباطبائي كما يلي:

... قيامه تعالى مقام عبده مقام عبده في تدبير أمره فلا يتوجه العبد الا إليه ولا يريد الا ما اراده وذلك بسلوك طريق العبودية التي تنتهي بالعبد الى ان يخلصه الله لنفسه فلا يشاركه فيه غيره.[2]

اذن ففي الولاية على الشتريع، يكون كلام وسلوك الولي الولي الالهي، (تجسّماً للشريعة) و(اسوة الشريعة) لا أن يأذن الله له ويعطيه القدرة على تخريب الشريعة!

وقسّم احد العلماء المعاصرين،الولايه الى أربعة أقسام واعتبر هذا النوع من الولاية متعلقاً بالقسم الرابع وحدّد اساس ذلك: الولاية العامة وولاية الاعتقاد وولاية الثقة وولاية الاتحاد. ويتغلب جيش السلطان بصورة مطلقة على الجميع، وللسلطان اعتقاد ببعض وثقة ببعض يوكل اليهم بعض الامور، ويوكل الاتحاد لبعض، مثل صاحب الختم الملكي. ويفهم اهل الظاهر، من ذلك، القدرة على نفي الشيعة، امام اهل الحقيقة فيفهمون من الاتحاد، الفناء في ارادة الله وتأييد حكمه[3].

---

(١) الميزان: ج ١٩، ص ٢١٠.

(٢) نفس المصدر: ج ١٧، ص ١٣٦ و ١٧٠.

(٣) حسن حسن زادة الآملي: الف مسألة ومسألة، ص ٦٩٦.

وفي الختام ينبغي التذكير بمسألة وهي أن تفويض الاحكام وفقاً للنصوص الدينية، لم يكن مختصاً بالنبي ﷺ، فقد كان هذا النوع من الولاية، موجوداً للائمة عليهم السلام أيضاً. وقد ذكر المحدّث الشيعي المعروف، ابو جعفر الصفّار (من اصحاب الامام العسكري عليه السلام) بعض هذه النصوص في الكتاب القيّم (بصائر الدرجات)، والتعابير التالية، هي أمثلة لهذه الاحاديث:

ان رسول الله فوّض الى علي وائتمنه.

ان نبي الله فوّض الى علي وائتمنه.

ان الله تبارك وتعالى فوّض الى الائمة منا والينا ما فوّض الى محمد.

فما فوّض الله الى رسوله فقد فوّضه الينا[1].

وعلى ضوء هذا النوع من الروايات، كان الائمة المعصومون مأذونون مثل رسول الله ﷺ بجعل القوانين العامة والدائمية. وفي نفس الوقت، هناك روايات تشير الى ان الائمة عليهم السلام لا يعرضون شيئاً غير ما ورد في كتاب الله او سنّة النبي ﷺ[2].

ومن هنا ينبغي القول بعد الخلاصة النهائية لهذين القسمين من الروايات: رغم ان الائمة عليهم السلام كان لهم حق جعل القانون العام كما يحق لرسول الله ﷺ. ولكنهم لم يقوموا بهذا العمل. ولعل عدم القيام بذلك، كان بسبب ان جميع القوانين اللازمة والتي تحتاجها الامة، شرّعت سابقاً، ولم تكن هناك مصلحة متروكة، كما

---

(١) ابو جعفر الصفار: بصائر الدرجات، باب ان ما فوض الى رسول الله فقد فوض الى الائمة، ص ٤٠٣.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٦٢.

ان ان من المحتمل ان عدم القيام بذلك، كان بسبب وجود عقبات تجعل استخدام هذا الحق صعباً من الناحية العملية.

يقول الفقيه والمحقق الشيعي الكبير، الشيخ حسن العاملي (ابن الشهيد الثاني المعروف بصاحب المعالم) بمناسبة الرواية المروية عن الامام الجواد عليه السلام حيث اخذ ضرائب خاصة من شيعته في سنة ٢٢٠ قمري: ان الواضح من سيرة الائمة عليهم السلام هو انهم كنوز العلم الالهي وحافظو الشريعة ويحكمون طبقاً لما اودع النبي صلى الله عليه وآله لديهم واطلعهم عليه. وهم لا يغيرون اي حكم بعد انقطاع الوحي وانسداد مجرى نسخ الاحكام.[١]

ومن الواضح انه اذا كان ما ذكره هؤلاء العلماء الاسلاميين بصفة (معهود ومعروف) عن احوال الائمة عليهم السلام، مقبولاً، فانه لا يعني (معهود ومعروف) عن احوال الائمة عليهم السلام، مقبولاً، فانه لا يعني أبداً رفض روايات التفويض او انكار حق جعل المقررات الحكومية[٢] لأن مفاد العبارة آنفة الذكر، هو عدم جعل الاحكام الدائمية من قبل الائمة عليهم السلام. وأمّا مسألة عدم نسخ الاحكام، بعد رسول الله صلى الله عليه وآله فهي مسألة مستقلة ومنفصلة عن التفويض[٣].

---

(١) حسن العاملي: منتقى الجمان، ج ٢ ص ٤٣٩.

(٢) ومن هنا فان ما فرض من ضرائب من قبل الامام الجواد عليه السلام بوصفه حكماً حكومياً مؤقتاً لسنة ٢٢٠ ق، ليست له علاقة بالمبحث المذكور، وحصل هنا خلط في كلام هذا المحقق.

(٣) قال البعض بشأن زيادة بعض الاحكام من قبل النبي صلى الله عليه وآله ان النبي اذا كان زاد على الصلوات الثنائية، فذلك ليس تغييراً لحكم الهي، بل في الحقيقة ان الله لم يوجب اكثر من ركعتين، لا انه جعل الحكم في ركعتين فقط وجعل ذلك عل شكل شرط (لا) حتى تعتبر الاضافة تغييراً. وتتطلب دراسة هذا النوع من الآراء فرصة مستقلة (راجع: محمد مؤمن، رسالة ولاية الولي المعصوم، طبعت في: مجموعة الآثار المؤتمر العالمي للامام الرضا، ح ١، ص ١٢١و١٢٢).

ان التصرفات للنبي ﷺ هي بعد آخر للولاية النبوية. وقد تحدثنا بتفصيل في مباحث سابقة حول المنصب الحكومي لرسول الله ﷺ وأوضحنا الحاكمية السياسية للنبي ﷺ ومبنى شرعية ذلك من خلال ذكر موارد كثيرة وقرائن جمة. وعليه فلا حاجة لطرح الموضوع مرة اخرى.

وتشاهد ضمن روايات التفويض، روايات لا تتعلق بحق التشريع وتعتبر من أدلة الزعامة السياية للنبي ﷺ وحقّه في ادارة المجتمع وتدبير امور الحكومة، كالرواية المعتبرة التالية:

(ان الله فوض الى نبيّه أمر خلقه لينظر كيف طاعتهم)[1]

ان هذه الرواية، لا تتضمن كلاماً حول تفويض احكام الدين، بل تم التصريح بتفويض امور الناس، وهي الامور الاجتماعية التي تحتاج الى قرار من قبل قائد المجتمع ولا تكفي القوانين الالهية الكلية لتنظيمها، كما ان الناس مكلفون في هذه الموارد بطاعة النبي ﷺ، بينما تعتبر طاعة الاوامر الالهية، طاعة الله.

وتتمتع الرواية الأُخرى في هذا الباب، بصراحة اكثر:

(ان الله عزّ وجلّ ادّب نبيّه ما حسن ادبه فلمّا اكمل له الادب قال: انّك لعلى خلق عظيم، ثم فوض اليه امرالدين والامة ليسوس عباده)[2]

اذن، لا يختص التفويض بالتشريع والقوانين الكلية للدين، ويشمل تدبير الامة وسياسة المجتمع، ولرسول الله ﷺ صلاحية من قبل الله، في كلا المجالين.

---

(١) الكافي: ج ١، باب التفويض، ح ٣.

(٢) نفس المصدر: ح ٤.

ان هذا القسم من الروايات، حاله حال ادلة اخرى، يعبّر عن ان تولي الحكم من قبل رسول الله ﷺ كان منصباً الهياً ويستند الى تفويض من قبل الله.

وحسب تعبير الشهيد المطهري:

لا يختلف الشيعة والسنّة في أن لرسول الله ﷺ هذا الشأن وانه شأن الهي، أي انّه حقّ مَنّ به الله على النبي ﷺ، ولم يفوّض من قبل الناس له[1].

وكان رسول الله ﷺ يصدر تعليمات ومقررات في ادارة المجتمع والحكومة على مبنى هذا الشأن الالهي، فمثلاً امر اصحابه قائلاً:

انصحوا لله في عباده، فإنه من استرعى شيئاً من أمور الناس، ثم لم ينصح لهم حرّم الله عليه الجنة.[2]

وفي مورد آخر، هدّد رسول الله ﷺ، جيران المسجد باحراق بيوتهم ان لم يشاركوا في صلاة كالجماعة[3]. ومن الواضح ان هذا التعامل نابع من موقع الصلاحيات الحكومية، وعلى ضوء الظروف الاجتماعية في ذلك العصر وعلى اساس المصالح التي يراها النبي ﷺ، والاّ فان ترك عمل مستحب، لا تترتب عليه بصورة تلقائية هذه العقوبة الشامة.

وكان رسول الله ﷺ يقوم احياناً بتحديد الحريات الاجتماعية أو الاقتصادية للافراد مع الاخذ بنظر الاعتبار مصالح المجتمع، فمثلاً لم يسمح لحكيم بن حزام بالتجارة حيت تعهد تحكيم باقالة المعاملة والغائها اذا ندم الطرف

---

(١) مرتضى المطهري: ست مقالات، ص ١٦٩.

(٢) مكاتيب الرسول ،الميانجي ج ١ ص ١٨٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١٢، ص ٢٨٦، مرآة العقول، محمد باقر المجلسي: ج ١٩ ص ١٣٤.

المقابل، ويمهل الافراد الفقراء ويقنع بأخذ حقه[1].

وأوفد النبي ﷺ ضرار بن ازور الى قبيلة بني أسد ليمنعهم عن صيد الحيوانات، ورغم ان هذا العمل لم يكن ممنوعاً على الناس اصالة، ولكن تم منعه بأمر حكومي من قبل النبي ﷺ . وفي معركة خيبر منع رسول الله ﷺ اكل لحوم بعض الحيوانات المحلّل أكلها للحيلولة دون وقوع خلل في نقل القوات المقاتلة[2].

كما نهى رسول الله ﷺ، اهالي المدينة عن عدم التقديم المجاني لماء السقي الزائد عن حاجتهم. وحسب قول الشهيد السيد محمد باقر الصدر:

رغم ان لهذا النهي مثل الموارد الاخرى، ظهور في الحرمة، ولكن بما ان بيع الماء او الامتناع عن التقديم للآخرين، ليس بذاته عملاً حراماً. من هنا فان نهي النبي ﷺ يجب ان يعتبر نهياً حكومياً؛ لأن مجتمع المدينة آنذاك كان بحاجة شديدة الى تقوية البنية الاقتصادية عن طريق التنمية الزراعية وعلى ضوء هذه الحاجة والمصلحة العامة وهو ولي امر المسلمين، اصدر هذا الحكم.[3]

وقال بعض اصحاب رسول الله ﷺ : نهانا رسول الله ﷺ عن القيام بعمل كان فيه نفع اقتصادي وربح مادي لنا؛ لأن رسول الله ﷺ منع شخصاً كانت له أرض وكان يريد ان يعطيها لآخر مقابل مبلغ وقال ما معناه: اما ان تعطيها مجاناً أو قم أنت بزراعتها.[4]

---

(١) ابن حجر: الاصابة، ج ٢، ص ٢٠٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٦ ص ٣٩٠.

(٣) محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص ٦٥٧.

(٤) نفس المصدر: ص ٦٥٨ (نقلاً عن الترمذي).

ومن الواضح هنا ان النهي الذي صدر عن النبي ﷺ، لا يعدّ حكماً شرعياً كليّاً، لان إجارة الارض، ليست فيها حرمة ذاتية.

ثم أنّه تلاحظ في سيرة رسول الله ﷺ حدوداً وضوابط كثيرة لم تبلغ من قبل الله بصفتها حكماً كليّاً، بل جعلت من قبل النبي ﷺ على ضوء مصالح المجتمع بوصفها حكماً حكومياً ومقررات حكومية. ومن هذا القبيل من الموارد، تحديد مقدار الجزية حسب الموارد المختلفة، او تحديد شروط مختلفة مع اهل الذمة[1].

وتوجد موارد في الزعامه السياسية ـ الاجتماعية للنبي ﷺ، أصدر فيها رسول الله ﷺ حكماً لمعاقبة فرد او جماعة، فقد نفى مثلاً الحكم بن ابي العاص[2]، كما عاقب المتخلفين عن الحرب بعدم مجالسة الآخرين لهم وعدم التكلم معهم[3]. وفي الحرب ضد يهود بني النضير، أمر بقطع نخيلهم واحراق جذوعها[4]. بينما هناك نهي عن قطع الاشجار في الحرب[5] ولكن النبي ﷺ كان يرى ان من مصلحة الامة الاسلامية هي في القيام بذلك العمل لتوجيه ضربة للمصادر الاقتصادية للعدو وبث اليأس في نفوس افراده.

ان الموارد آنفةالذكر، هي أمثلة للتصرفات الحكومية لرسول الله ﷺ وتشهد على حق زعامة النبي ﷺ. وهذا التدخل هو في اطار حفظ المصالح العامة للناس وفي حدود صلاحيات رئيس الحكومة الاسلامية ولا يعتبر اي منها تدخلاً في الحياة الشخصية للافراد. ومع هذا يرد السؤال التالي في اذهان

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١١ ص ٩٥.

(٢) الشيخ عباس القمي: سفينة البحار، ج ١ مادة (حكم).

(٣) تفسير مجمع البيان: ج ٦ ص ١٢٠.

(٤) نفس المصدر: ج ١٠، ص ٣٨٧.

(٥) وسائل الشيعة: ج ١١، ص ٤٣.

المفكرين الاسلاميين وهو هل ان لرسول الله ﷺ ولاية وحق تدخل في الامور الشخصية للافراد خارج اطار المصلحة العامة للمجتمع؟ وهذه الولاية هي أوسع من الولاية في القضايا الحكومية والتي تكون محدودة بمصلحة المجتمع وتقع في صلاحية ولي الامر وقائد المجتمع.

واستناداً الى اطلاق أدلة مثل ﴿النبي اولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾[1]، فان بعض العلماء المسلمين لا يرون أي حدّ لولاية النبي ﷺ ويعتبرون ان للنبي ﷺ ولاية مطلقة على جميع الاموال والنفوس، وهي ولاية لا تحدّد بالمصالح العامة للمجتمع والقضايا الحكومية، وعلى هذا الاساس اعتبروا ولايته على اموال الناس، من نوع صلاحية مالكيها حيث لا يشترط التصرف فيها مصلحة المالك او مصلحة الآخرين.

ويتضح من خلال مباحث الشيخ الانصاري ان السلطنة المطلقة للامام المعصوم على الرعية، لها هذه الدائرة الواسعة[2].

واستنتج العلامة الطباطبائي هذا الاطلاق من الآية الشريفة،[3] ولكن بعض اصحاب الرأي شكك في ولاية النبي ﷺ خارج اطار القضايا المهمة للمجتمع، والتي هي عادة من صلاحية القيادة ومن شؤونها، وبالنتيجة اعتبروا وجوب طاعة النبي ﷺ في غير القضايا السياسية للمجتمع او الاحكام الشرعية محل اشكال، فمثلاً كتب المحقق الخراساني يقول: لا شك ان للامام عليه السلام ولاية في القضايا المهمة للمجتمع.[4]

---

(١) الاحزاب: الآية ٦.

(٢) مرتضى الانصاري: المكاسب، ص ١٥٣.

(٣) الميزان، ج ١٦، ص ٢٧٦.

(٤) محمد كاظم الخراساني: حاشيةالمكاسب، ص ٥٢ و٥٣.

وقال المحقق الخراساني: هناك اشكال في وجوب الطاعة خارج حيطة الاحكام الشرعية.[1]

وأشكل تلميذه المعروف، الشيخ محمد حسين الاصفهاني، بشكل أوضح على موارد كثيرة اخرى لولاية المعصوم وقام بدراسة موارد من قبيل الولاية على الخمس، وناقش حتى الولاية على المطالبة بسهم الهاشميين، ووصل بالتالي وفي ختام مبحث تفصيلي الى نتيجة مؤدّاها أن ولاية الامام عليه السلام غير ثابتة في كثير من الموارد التي ذكرت[2].

ومرّ سماحة الامام الخميني بغموض واجمال على ثبوت ولاية المعصوم على الامور الخاصة للافراد، ولم يبد رأياً صريحاً ازاء ذلك.[3]

---

(١) نفس المصدر: ص ٥٣.

(٢) راجع: محمد حسين الاصفهاني: حاشية المكاسب، ج ١، ص ٢١٦ و ٢١٧.

(٣) الامام الخميني: كتاب البيع، ج ٢، ص ٤٨٩.

الولاية المطلقة للفقيه

مصطلحان

ان (الولاية المطلقة) عندما تستخدم في دائرة (المسائل الحكومية)، ويتم بحثها بالنسبة لـ(الفقيه)، فهي اصطلاح فقهي بحت ينبغي عدم خلطه أبداً بالتعبير العرفاني والكلامي المماثل له. ان الولاية في لغة اهل المعرفة كما ذكرنا في مبحث سابق، يقصد بها المرحلة السامية للكمال المعنوي للعبد، في بلوغ مراتب القرب الالهي والذي يكون منبعاً للتصرفات التكوينية والتشريعية، اما على لسان اهل الفقه، فالمقصود بالولاية أمراً اعتبارياً ويدخل في مقولة الرئاسة والادارة.

في الاصطلاح الأول، يصبح (الولي) واسطة فيض من خلال الصعود في مراتب الوجود، وتكون له يد في الاخذ من الحق ويد اخرى في اعطاء الخلق، أمّا الاصطلاح الثاني، فـ(الولي) يتولى تدبير المجتمع وتنظيم المعيشة الاجتماعية للناس، احداهما منشأ السلطة الحقيقية، والأُخرى منشأ السلطة الاعتبارية.

وحال كثير من العلماء الذين تطرقوا الى هذا المبحث، دون خلط المباحث المختلفة، من خلال التصريح بهذه الازدواجية، واكّدوا على حفظ حدودها وثغورها.

وأشار الامام الخميني في رسالة وجهها الى نواب مجلس الشورى الاسلامي، الى التصريحات الغامضة لبعض النوّاب في هذا الصدد وقال:

يجب ان أقول ان هناك آيات وروايات خاصّة بالمعصومين عليهم السلام ولا يشاركهم فيها الفقهاء وعلماء الاسلام الكبار، فضلاً عنّي. ورغم ان للفقهاء جامعي الشروط نيابة من قبل المعصومين، في جميع الامور الشرعية والسياسية والاجتماعية وقد اوكل اليهم تولّي الامور في الغيبة الكبرى، ولكن هذا الأمر يختلف عن (الولاية الكبرى) الخاصة بالمعصوم. انني اطلب ان لا يكون هناك غموض في ما يطرح من كلام وينشر وأن تكون الحدود واضحة[1].

الولاية المطلقة في الفقه

أثبتنا في مبحث (النيابة العامة) ان التصريح بالصلاحيات الواسعة للحاكم الاسلامي، في ادارة المجتمع، ورد في المباحث الفقهية لكثير من الفقهاء. وقد عبّروا تارة عن هذه الصلاحيات الحكومية، بـ(الولاية المطلقة) أو (اطلاق الولاية)، وتارة لم يستخدموا هذا المصطلح، وطرحوا مضمونه بوضوح مثل ولاية الفقيه في دائرة صلاحيات الائمة المعصومين عليهم السلام.

ويتضح من خلال مراجعة كلمات الفقهاء أنّ هذا المبحث، لم يكن مسألة مستجدة، بل كانت مطروحة في العصور الماضية ايضاً. ويرى المحقق الخراساني موضوع البحث بشأن ولاية الفقيه نفس الولاية المطلقة، ويقصد بذلك (تولي القضايا المهمة والعامة في المجتمع ذات الصلة بتدبر المجتمع والتي تقع في اطار وظائف رئيس كل حكومة). ومن هنا، فان الولاية المطلقة بنظر هذا الفقيه تعني ولاية أوسع من القضاء، وفي اطار ادارة البلاد والبت بالامور السياسية للامة.

---

(١) صحيفة نور: ج ١٩، ص ٢٣٧ (١/٨/١٣٦٤ش).

وهو لا يرى ثبوت الولاية المطلقة في القضايا الشخصية للافراد وخارج اطار المصالح العامة للمجتمع، حتى للامام المعصوم[1] ويكون هذا الفهم منتفياً بشأن ولاية الفقيه أيضاً.

واستخدم فقيه معاصر له وهو المحقق الهمداني عبارة (الولايةالمطلقة) في مباحثه الفقهية. والولاية المطلقة في تفسيره هي ولاية تقع في دائرة ولاية الامام والنبي ﷺ ومنبثقة من كونهم (اولى بالمؤمنين)[2].

وفسّر آية الله الخوئي في مباحثه الفقهية، الولاية المطلقة للفقيه، بأنها ولاية أوسع من القضاء والافتاء[3] وتنطبق على ادارة الامور الاجتماعية.

وصرّح آية الله الشيخ محمد تقي الآملي، وهو مقرر ممتاز للنائيني ان اثبات الولاية المطلقة للفقيه، يعني اثبات شؤون ومناصب الحكام، للفقيه في عصر الغيبة[4].

واستخدم فقهاء آخرون، مصطلح (الولاية العامة)، في عرض هذا المفهوم، قاصدين بذلك الولاية التي لا تختص بالقضاء والافتاء[5] فيما استخدم بعض آخر، عبارتي (الولاية المطلقة) و(الولاية العامة) الى جانب احداهما الاخرى وبدلاً من احداهما الاخرى، بالنظر لترادفهما[6].

---

(١) محمد كاظم الخراساني: حاشية المكاسب، ص ٥٣.

(٢) المحقق الهمداني: مصباح الفقيه، كتاب الخمس، ص ١٦١.

(٣) علي الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريرات درس آية الله الخوئي)، كتاب الاجتهاد والتقليد، ص ٤١٩.

(٤) محمد تقي الآملي: مصباح الهدى، ج ١٠، ص ٣٧٢.

(٥) آقا ضياء العراقي: شرح تبصرة المتعلمين، ج ٥، ص ٤٠.

(٦) محمد تقي الآملي: نفس المصدر، ص ٣٧٢و٣٧٣.

وكان لهذه التعابير، جذر في المباحث الاستدلالية للفقهاء السلف وتعبّر عن مبانيهم الفقهية، فصاحب الجواهر مثلاً واستناداً الى اطلاق أدلّة حكومة الفقيه، اعتبر أمره وحكمه نافذاً.[1] وذكر كراراً (الولاية العامة)[2].

وكان استنتاج الشيخ الانصاري من مقبولة عمر بن حنظلة (فاني قد جعلته حاكماً) حيث جعل الفقيه حاكماً، هو ان للحاكم سلطة مطلقة، ولا تقتصر دائرة نفوذ حكمه على موارد المخاصمات الشخصية، بل ان نفوذ حكمه في الاختلافات هو من فروع حكومته المطلقة أيضاً[3]. ويشاهد ما يشبه هذا الكلام، في كلمات المحقق النائيني ايضاً. وهو يستدل انه يفهم من اطلاق الحكم في مقبولة عمر بن حنظلة ان الفقيه يتولى واجب قيادة المجتمع وادارته، اضافة الى واجب تبليغ الاحكام[4].

والنتيجة هي اننا نستنتج من خلال مرور اجمالي على مباحث الفقهاء بشأن هذا التعبير، المسائل التالية:

١ ـ ان الولاية المطلقة للفقيه، ليست مصطلحاً غريباً في فقه الشيعة ولدى الفقهاء وهو موجود في مباحث كثير من عملاء هذا العلم، منذ الماضي.

٢ ـ ان الولاية المطلقة للفيه بنظر الفقهاء السلف، تعني الولاية على الحكم والشؤون السياسية للمجتمع[5].

---

(١) جواهر الكلام: ج ١٥ ص ٤٢١.

(٢) نفس المصدر: ج ٢١، ص ١٤، ٣١٢ و٣٩٥.

(٣) مرتضى الانصاري. القضاء والشهادات، ص ٤٨.

(٤) محمد تقي الآملي: المكاسب والبيع (تقريرات درس آية الله النائيني، ٢.

(٥) تلاحظ في المؤلفات الفقهية المعاصرة، الولاية المطلقة بنفس التفسير، فمثلاً قال البعض: ان واجب الحاكم لا ينحصر بالبت بالقضايا الجزئية، من قبيل حفظ اموال الغائبين والقاصرين، بل يجب ان يتكفل جميع الشؤون الاجتماعية المتعلقة بقائد المجتمع. ان

٣ ـ ان مصطلحي (الولاية المطلقة) و(الولاية العامة) مترادفان في التعبيرات الفقهية، ويستعملان بمعنى واحد.

٤ ـ ان الولاية العامة، وكما اثبتنا سابقاً بصورة مفصلة بشواهد كثيرة تعتبر من الآراء المتجذرة في فقه الشيعة.

٥ ـ رغم ان الولاية على مجرى امور المجتمع وادارة امور الناس، تمثل قاسماً مشتركاً للتفاسير المختلفة للولاية المطلقة، ولكن هذا لا يعني اتفاق وجهات نظر جميع الفقهاء في حدود صلاحيات الحكومة الاسلامية، لعدم تشابه تفاسيرهم لدائرة صلاحيات رئيس الحكومة. وعليه فان التفسير الدقيق لرأي كل فقيه، في هذا الصدد، يكون ممكناً على ضوء مبانيه الخاصة فقط.

سعة الولاية المطلقة

هناك تفسيرات مختلفة لدى الفقهاء بشأن سعة ولاية الفقيه، في ادارة البلاد والحكم والتي يعبّر عنها بـ(الولاية المطلقة) وطرحت آراء مختلفة في هذا المضمار. ونشير فيما يلي الى أهم تلك الآراء:

أ ـ رأي الشيخ الانصاري:

ان الاحتياجات الحكومية لكل مجتمع، والتي تقع تحت نظر زعيمه، هي

المقصود من الولاية المطلقة او الولاية العامة هي المسؤوليات الاجتماعية الكبيرة، في قبال الذين اعتبروا ولايته مختصة بالامور الجزئية (حسين علي منتظري: كتاب الزكاة ج ٤ ص ٣٩٣).

احتياجات يجب سدّها بواسطة الحاكم، ويعبّر عنها بـ(الامور العامة المطلوبة للسلطان)[1].

وعلى اساس هذا الرأي، فان الاحتياجات العرفية والعقلية لانظمة الحكم في حفظ النظام الاجتماعي واقامة علاقات قانونية في المجتمع، لا تختلف كثيراً في الانظمة السياسية المختلفة ـ سواء كانت دينية أو غير دينية ـ فمثلاً ان تجهيز وتدريب القوات المسلحة، في كل مجتمع، هي حاجة ضرورية يجب ان تقوم الحكومة بسدها.

ومن هنا، فان للحكومة الاسلامية، جميع الصلاحيات المتعارفة لانظمة الحكم والتي من دونها تبطأ أو تتوقف[2] حركة عجلة ادارة البلاد، أمّا بالنسبة للاحتياجات الشرعية، فلا بد من مراجعة النصوص الدينية وتشخيص كل مورد حاجة على حدة، على اساس النصوص الدينية، فمثلاً يمكن في حالة واحدة الادعاء بأن اجراء الحدود الشرعية يكون من صلاحية الحكومة الاسلامية حين يتم اثبات شرعية اجزائها من قبل الحاكم غير المعصوم على ضوء الادلة الخاصة بذلك، واذا لا يوجد هذا الدليل، فان سعة صلاحيات الحكومة، لا تشمل ذلك[3].

والنتيجة المترتبة على هذا الرأي، هي أن دائرة صلاحيات الحكومة، سواء كان على رأسها حاكم له صلاحية (فقيه مدير ومدبّر) او على سبيل الفرض لا يوجد هذا الحاكم ويقوم الناس بأنفسهم من دون الشروط اللازمة ـ بتعيين

---

(١) مرتضى الانصاري: المكاسب، ص ١٥٤، كما كتب الشيخ يقول: مطلق الامور التي لابد من الرجوع فيها عرفاً او عقلاً او شرعاً الى الرئيس (نفس المصدر).

(٢) في موارد (البطء) حاجة عرفية، في موارد (التوقف) حاجة عقلية.

(٣) مرتضى الانصاري: المكاسب ص ١٥٥.

مسؤولي الحكم، واحدة، في كلا الحالتين، يجب الاكتفاء بسد الاحتياجات العامة للمجتمع، والحد الأدنى لاحتياجاته الدينية، لانه لا يوجد دليل على تفويض جميع الصلاحيات الحكومية للامام المعصوم الى رئيس الحكومة الاسلامية في عصر الغيبة.

نقد ودراسة

ان القسم الأوّل من هذا الرأي أي الاجتياجات العرفية والعقلية للمجتمع، مقبول، أما القسم الثاني فانه يواجه اشكالات، سواء من الناحية النظرية، أو من الناحية العملية، لأنه:

أولاً: لأنه يقوم على عدم وجود دليل على عموم النيابة في جميع القضايا الحكومية، والحال ـ كما اثبتنا في مباحث سابقة ـ ان هذا المبنى غير مقبول.

ثانياً: يجب عدم التصور أن مقتضى القاعدة في جميع الامور التي يشك فيها بشرعية تدخل الحكومة، ولم يتم اثباتها بدليل خاص، مثل اجراء الحدود وصلاة الجمعة والجهاد الابتدائي، هو عدم شرعية تدخل الحكومة، بل ان هذه الموارد مختلفة ولها تفصيل واحكام مختلفة لا يسع المجال هنا لطرحها.

ثمّ ان على اصحاب هذا الرأي ان يجيبوا من الناحية العملية، انه ما هو واجب الحكومة في التعامل مع المجرمين ومرتكبي المخالفات اذا كان من غير الممكن اجراء القوانين الجزائية الاسلامية، كالحدود في عصر الغيبة وبعد اقامة الحكومة الاسلامية؟ هل ان عليها ادارة المجتمع من دون قوانين جزائية والاعلان عن عدم وجود عقوبة على اي مجرم! مثلاً تقوم بترك السراق احرار بعد التخلي

عن القوانين الاسلامية بشأن السرقة ولا تقوم بأية عقوبة لهم؟ أم أنها تقوم بوضع قوانين جزائية اخرى بدلاً من العقوبات القرآنية، مثلما تفعل الحكومات غير الدينية؟ هل يسمح العقل بالطريق الأول أم يقبل الشرع بالطريق الثاني ويعتبره جائزاً؟

ب /رأي العلامة الطباطبائي والشهيد السيد محمد باقر الصدر:

عرض العلامة الطباطبائي والشهيد السيد محمد باقر الصدر رأياً واحداً بتعبيرين متشابهين بشأن صلاحيات الحكومة الاسلامية. والحكومة الاسلامية طبقاً لهذا الرأي مكلفة بتطبيق القوانين الالزامية في الشريعة والاستناد اليها بوصفها سند لا يقبل التغيير، لادارة المجتمع، كما ان لها صلاحية وضع مقررات لغرض تحقيق اهداف المجتمع على ضوء المصالح المؤقتة والظروف المتغيرة. وعليه فان التغيير في مقررات الشريعة الواجبة الاجراء لا يقع في دائرة الصلاحيات الحكومية وتقوم الحكومة الاسلامية باتخاذ القرارات في دائرة الاوضاع والظروف المتغيرة في المجتمع فقط وهذه القرارات قابلة للتغيير على ضوء تغيير مصالح الظرف. اذن فالاحكام والمقررات التي تطبّق في المجتمع الاسلامي، على قسمين: الاحكام الثابتة والتي لا تقبل التغيير والاحكام والمقررات القابلة للتغيير. وتوضيحاً لهذا الكلام كتب العلامة الطباطبائي يقول:

يمكن ان نفترض شخصاً لديه جنسية بلد ورئيساً لعائلة مثلاً.

وهو مكلّف طبقاً لموقعه الاجتماعي بتشغيل مؤسسة العائلة الصغيرة ودفعها نحو اهداف الحياة ويمكنه في ظل المقررات الالزامية في بلده، الاستفادة من

حقوقه الوطنية حسب المصلحة في زوايا محيط الحياة واتخاذ قرارات واجرائها في الوقت المناسب.

ويمكنه تعيين كل عضو من اعضاء عائلته في عمل مناسب او اقالته من العمل. يمكنه اصدار أمر خاص فيما يتعلق بالطعام واللباس والسكن او الغاء أمر خاص طبقاً للمصلحة آنذاك. يمكنه ان يأمر بالتعطيل يوماً او زيادة ساعات العمل يوماً. يمكنه الدفاع او السكوت ازاءالشخص الذي يتعدى على ماله أو شرفه، ويرى الصلاح في عدم الدفاع وغير ذلك، ولكنه لا يتمكن أبداً مخالفة المقررات الالزامية في بلد وعدم اداء واجباته القانونية. وكما هو واضح فان الاحكام والمقررات التي تجرى في هذه العائلة الصغيرة، على قسمين: قسم مقررات يجب اجراؤها في بلد ما وهي ثابتة وليس من مصالح هذه المؤسسة تغييرها في كل الاحوال، وقسم مقررات يجب اجراؤها وهي نابعة من مقام رئاسة وولاية هذه العائلة، وهي قابلة للتغيير حسب المصلحة ويكون تبديلها مشروطاً باقتضاء المصلحة وارادة رئيس العائلة.

ان نسبة مقام الولاية والحكومة الاسلامية الى المؤسسة الدينية والمجتمع الاسلامي، هي كنسبة رئيس العائلة الى مؤسسة عائلته وافرادها. ان الاحكام والقوانين السماوية الاسلامية هي مقررات ثابتة لا تقبل التغيير ويتم اجراؤها ومعاقبة من لا يلتزم بها من قبل مقام الولاية الاسلامية. ويحق لولي الأمر في ظل قوانين الشريعة ومراعاة موافقتها اتخاذ سلسلة قرارات حسب المصلحة ووضع مقررات طبقاً لها، واجرائها في الوقت المناسب. وتعتبر المقررات المذكورة الزامية ولها اعتبار كالشريعة مع فارق وهو أن القوانين السماوية، ثابتة ولا تقبل التغيير، والمقررات الوضعية، تقبل التغيير وتكون في الثبات والبقاء تابعة

للمصلحة التي اوجدتها....[1]

وعلى اساس هذا التحليل فان القوانين الشرعية هي بمثابة القوانين الالزامية في البلد والتي تنظر الى مصالح البلاد على المستوى العام وتسد احتياجاته. ومن هنا فهي ساكتة ازاء الاحتياجات الخاصة لكل عائلة واوكلت صلاحية اتخاذ القرار بشأنها الى رئيس العائلة كي يخطط في مجال نوع الطعام والملابس والسكن والتعليم واوقات الفراغ والسفر والعمل وأمثالها.

وعبّر الشهيد الصدر، عن هذا المجال المتعلق بصلاحية الرئيس، والذي يقع خارج اطار القوانين الالزامية للشريعة بـ(منطقة الفراغ)، ويرى أن احكام الحكومة واجبة التنفيذ في هذه الحدود فقط.

ويقول ان وجود هذا الاطار والحرية في قوانين الشريعة لا يعتبر نقصاً فيها، وانما يعدّ من مزاياها، لان الشريعة تكون لها على اساس ذلك قابلية التكيف مع مختلف العصور. ثم أنّ الشريعة، لم تهمل هذه المنطقة تماماً، بل جعلت يد ولي الأمر مبسوطة لتحديد حكمها الثاني، على ضوء ظروف الزمان والمحيط الخاصة، فمثلاً ان احياء الارض وزراعتها من قبل الافراد، هو عمل مباح وجائز، ولكن حاكم المجتمع يحق له طبقاً لمصالح البلاد، منع ذلك. ويحق للحاكم اللائق ملء منطقة الفراغ والاباحة هذه عن طريق وضع المقررات المناسبة. اذن فحدود (منطقة الفراغ) هي: كل امر يكون مباحاً اولاً وبالذات، ولا يوجد في الشريعة نص على وجوب او حرمة اي شكل من اشكال النشاط، في هذه الامور يحق لولي الامر ان يعطي ذلك النشاط عنواناً ثانوياً من خلال الامر به او منعه؛ ولكن في الموارد التي حكمت الشريعة بحرمة عمل (مثل الربا)، فان ولي الامر لا يحق له

---

(١) محمد حسين الطباطبائي: مقالة (الولاية والزعامة)، المرجعية والعلماء، ص ٨٢ و٨٣.

الامر بذلك، كما انه اذا كان هناك امر واجب من ناحية الشرع (مثل وجوب تأمين احتياجات الزوجة واداء النفقة) فان الحاكم لا يسمح له منع ذلك؛ لأن طاعة ولي الامر واجبة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله واحكامه العامة والشاملة.[1]

وتوضيحاً لرأيه، فقد ذكر هذا المفكر الاسلامي، أمثلة للاحكام الحكومية للائمة المعصومين عليهم السلام في هذا الاطار، من قبيل قول الامام علي عليه السلام لمالك الأشتر: (وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل واسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع)[2].

ويقوم هذا الامر على اساس استخدام حق الحكومة هذا، لان من الواضح، من الزاوية الفقهية أنّ البائع يحق له عرض بضاعته بأية قيمة أراد، ولا يوجد في الشريعة قانون عام في حرمة الاجحاف والبيع بسعر مرتفع، أو منع ذلك. ومن هنا فان امر الامام علي عليه السلام بالسيطرة على الأسعار والحيلولة دون بيع السلع باثمان باهضة، صدر من موقع ولي الامر. وهذا نموذج لاستخدام الصلاحيات الحكومية، في مجال ملء الفراغ القانوني، على اساس اهداف المجتمع الاسلامي، من قبيل العدالة الاجتماعية[3].

انّ سرّ هذا النوع من الفراغ في القوانين الاسلامية والذي يجعل (منطقة الفراغ) ضرورية، هو حسب تعبير هذا المفكر الاسلامي: ان الاسلام اوكل الى القائد الصالح للمجتمع الاشراف على النشاطات الاجتماعية وسمح للحكومة

(١) اقتصادنا، ص ٦٥٥ و٦٥٦.

(٢) نهج البلاغة: الرسالة ٥٣.

(٣) اقتصادنا: ص ٦٥٨.

تحديد الحريات الفردية للدفاع عن المصالح العامة. وفلسفة هذه الصلاحيات هو ضمان تحقق القيم مثل العدالة الاجتماعية في مختلف العصور، ولازمنة طويلة؛ لان متطلبات العدالة الاجتماعية ليست واحدة في مختلف الظروف بالشكل الذي يريده الاسلام وتتغير بتغيير الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية. وقد يكون تنفيذ برنامج في فترة لصالح المجتمع، ولكنه يحلق ضرراً بكيان المجتمع في فترة اخرى. ومن الواضح انه لا يمكن وضع هذه الموارد المتغيرة في نظام اقتصادي ثابت. ومن هنا فان الطريق الوحيد لبلوغ هذه الاهداف هو حرية عمل الحكومة الاسلامية حتى تحقق من خلال اشرافها وبرامجها المرحلية تلك الاهداف وان كان ذلك من خلال وضع تحديد في مجال النشاطات المباحة للاشخاص. وهذه الصلاحيات تقع في دائرة احكام الشريعة. ولذلك لا يحق للحكومة او القائد تحليل الربا والسماح بالغش او تعطيل قانون الارث، بل ان بامكانه وضع قيود ازاء الاعمال المباحة شرعاً، مثلاً يضع شروطاً ومقررات لاحياء وزراعة الاراضي او استخراج المعادن او حفر الآبار وامثال ذلك.[1]

نقدر ودراسة

ان ما ذكره آية الله الشهيد الصدر بشأن (الزامية) الامور المباحة التي تأمر بها الحكومة، يشبه المسألة المطروحة والمقبولة في الفقه، فيما يتعلق بالعهد والنذر والقسم، ويحق طبقاً له لأي شخص ان يلزم نفسه بعمل مباح ويراه في صالحه، عن طريق هذه العهود والالتزامات. ويكون في هذه الحالة مكلفاً شرعاً بالعمل

---

(١) نفس المصدر: ص ٢٦٣.

طبقاً لذلك وعدم التخلف عنه. كما ان من حق الاشخاص في العلاقات الاجتماعية والاقتصادية ان يلزم بعضهم الآخر باشتراط افعال مباحة. ولذلك فان الادلة العقلية والنقلية للولاية والحكومة تجعل الاحكام الحكومية واجبة الاجراء ـ في موارد الفعل المباح ـ مثلما أن أدلة وجوب الوفاء بالنذر والقسم، تجعل الفعل المباح الزامياً، لأن الحكومة من دون هذا النوع من الصلاحيات، هي مؤسسة ضعيفة وتشكيلات فارغة المضمون ولا يمكن ان يعقد عليها الأمل في القيام باعمال بنّاءة وتحقيق اهدافها الخاصة.

ولكن هذا التحليل الذي نقلناه وقمنا بتقريره بالتفصيل، يواجه نقاط الغموض التالية:

السؤال الأول : هل توجد في التقنين والتشريع (دائرة حرة)، بمعنى ان المقنن حدّد وبيّن الوضع القانوني لبعض الموضوعات وترك البعض الآخر من الموضوعات حرة ومن دون حكم ؟

وهنا لا يمكن القول ان نسبة الشريعة الى منطقة الفراغ هذه، هي من قبيل نسبة دستور بلد، الى المقتضيات الخاصة لعائلة ومثلما ان المصالح العائلية للاشخاص، من حيث العمل والدراسه والسكن وغيرها لا تذكر في الدستور، والدستور اساساً يخلو من هذه القضايا، فان المتطلبات الحكومية من ناحية العلاقات الدولية والتجارة الداخلية والخارجية وأمثالها، لا تذكر في الشريعة.

ان هذا التعبير الذي يلاحظ في مباحث العلامة الطباطبائي، له قيمة تمثيلية فقط ولم يذكر أبعد من المثال، دليل لاثباته، والحال ان جزءً واسعاً من القوانين الاسلامية، يتعلق بالنظام الحكومي للمجتمع ويكون اجراؤه في دائرة صلاحيات الحكومة الاسلامية.

اضافة الى ان لكل واقعة، على اساس شواهد مختلفة حكـم خـاص ولا يوجد اي موضوع غير مشمول بالحكم الالهي.

وقد عرض العلامة الطباطبائي، في تفسير الميزان، كلاماً اكمل واتقن في هذا الصدد وبالنتيجة جعل هذا السؤال منتفياً، فقد كتب في مبحث تعدد الزوجات يقول:

اتخاذ الزوجات المتعددة كانت سنة جارية في غالب الأمم القديمة كمصر والهند والصين والفرس بل والروم واليونان فإنهم كانوا ربما يضيفون إلى الزوجة الواحدة في البيت خدناً يصاحبونها، بل وكان ذلك عند بعض الأمم لا ينتهي إلى عدد يقف عليه كاليهود والعرب فكان الرجل منهم ربما تزوج العشرة والعشرين وأزيد و قد ذكروا أن سليمان الملك تزوج مئات من النساء.

وأغلب ما كان يقع تعدد الزوجات إنما هو في القبائل ومن يحذو حذوهم من سكان القرى والجبال فإن لربّ البيت منهم حاجة شديدة إلى الجمع وكـثرة الأعضاء فكانوا يقصدون بذلك التكاثر في البنين بكثرة الاستيلاد ليهون لهم أمر الدفاع الذي هو من لوازم عيشتهم و ليكون ذلك وسيلة يتوسلون بها إلى الترؤس والسؤدد في قومهم على ما في كثرة الازدواج من تكثر الأقرباء بالمصاهرة.

على أنه كان في هذه الأمم عامل أساسي آخر لتداول تعدد الزوجات بينهم وهو زيادة عدة النساء على الرجال بما لا يتسامح فيه فإن هذه الأمـم الســائرة بسيرة القبائل كانت تدوم فيهم الحروب والغزوات وقتل الفتك والغيلة فكان القتل يفني الرجال، ويزيد عدد النساء على الرجال زيادة لا ترتفع حاجة الطبيعة معها إلا بتعدد الزوجات .

والإسلام شرع الزواج بواحدة، وأنفذ التكثير إلى أربع بشرط التمكن من

القسط بينهن مع إصلاح جميع المحاذير المتوجهة إلى التعدد .

وقد استشكلوا على حكم تعدد الزوجات:

أولا: أنه يضع آثاراً سيئة في المجتمع فإنه يقرع قلوب النساء في عواطفهن ويخيب آمالهن ويسكن فورة الحب في قلوبهن فينعكس حس الحب إلى حس الانتقام فيهملن أمر البيت و يتثاقلن في تربية الأولاد ويقابلن الرجال بمثل ما أساءوا إليهن فيشيع الزنا والسفاح والخيانة في المال والعرض فلا يلبث المجتمع دون أن ينحط في أقرب وقت.

وثانياً: أن التعدد في الزوجات يخالف ما هو المشهود المتراءى من عمل الطبيعة فإن الإحصاء في الأمم والأجيال يفيد أن قبيلي الذكورة والإناث متساويان عدداً تقريباً فالذي هيأته الطبيعة هو واحدة لواحد، وخلاف ذلك خلاف غرض الطبيعة.

وثالثاً: أن في تشريع تعدد الزوجات ترغيباً للرجال إلى الشره والشهوة، وتقوية لهذه القوة في المجتمع.

ورابعاً: أن في ذلك حطاً لوزن النساء في المجتمع بمعادلة الأربع منهن بواحد من الرجال وهو تقويم جائر حتى بالنظر إلى مذاق الإسلام الذي سوى فيه بين مرأتين و رجل كما في الإرث و الشهادة و غيرهما، ولازمه تجويز التزوج باثنتين منهن لا أزيد ففي تجويز الأربع عدول عن العدل على أي حال من غير وجه وهذه الإشكالات مما اعترض بها النصارى على الإسلام أو من يوافقهم من المدنيين المنتصرين لمسألة تساوي حقوق الرجال و النساء في المجتمع.

والجواب عن الأول أن الإسلام وضع بنية المجتمع الإنساني على أساس الحياة التعقلية دون الحياة الإحساسية فالمتبع عنده هو الصلاح العقلي في السنن

الاجتماعية دون ما تهواه الإحساسات وتنجذب إليه العواطف وليس في ذلك إماتة العواطف والإحساسات الرقيقة وإبطال حكم المواهب الإلهية والغرائز الطبيعية فإن من المسلم في الأبحاث النفسية أن الصفات الروحية والعواطف والإحساسات الباطنة تختلف كماً وكيفاً باختلاف التربية والعادة، كما أن كثيراً من الآداب والرسوم الممدوحة عند الشرقيين مثلاً مذمومة عند الغربيين وبالعكس، و كل أمة تختلف مع غيرها في بعضها.

والتربية الدينية في الإسلام تقيم المرأة الإسلامية مقاماً لا تتألم بأمثال ذلك عواطفها.

نعم المرأة الغربية حيث اعتادت منذ قرون بالوحدة ولقنت بذلك جيلاً بعد جيل استحكم في روحها عاطفة نفسانية تضاد التعدد....

وأما ما ذكروه من استلزام ذلك إهمالهن في تدبير البيت وتثاقلهن في تربية الأولاد وشيوع الزنا والخيانة فالذي أفادته التجربة خلاف ذلك فإن هذا الحكم جرى في صدر الإسلام وليس في وسع أحد من أهل الخبرة بالتاريخ أن يدعي حصول وقفة في أمر المجتمع من جهته بل كان الأمر بالعكس.[١]

ومع هذا فانّ التحليل المذكور جدير بالدراسة من عدة زوايا أُخرى والتي سنتطرق اليها في تتمة الكلام:

الزاوية الاولى : لماذا اختص اطار الولاية والحكومة بالامور المباحة؟

والزاوية الثانية : هل ان هذا الاختصاص يجعل الحكومة الاسلامية تواجه مشكلة في اجراء السياسات العامة للنظام؟

---

(١) الميزان: ج ٤، ص ١٩٤.

والزاوية الثالثة: هل من حق الحكومة التدخل واتخاذ القرار في جميع الامور المباحة، وهل ان الحكومة لها حق التدخل في جميع هذه الامور مثلما أن من حق الافراد اتخاذ القرار في كل عمل مباح، سواء كان امورهم الشخصية كالطعام واللباس، او الامور الاجتماعية، والاقتصادية ولا يحدّد تدخلها بالقضايا الاجتماعية والاحتياجات الحكومية؟

كما يواجه تحليل الشهيد الصدر، مشكلة اضافية وهي انه اذا كان لكل واقعة حكم فكيف تكون منطقة الفراغ والموضوعات المتحررة من الحكم، ممكنة ؟

وبالامكان هنا الاستناد الى بعض المباني الفقهية، في تفسير (منطقة الفراغ)، فمثلاً يرى بعض المحققين ان الاحكام التي تدل على الطلب وتعلن طلباً (الوجوب، الحرمة، الاستحباب والكراهة) منبثقة عن المصالح والمفاسد، أمّا موضوع القسم الخامس للاحكام، وهو الاباحة، فهو خال من المصلحة والمفسدة بشكل عام. وبعبارة اخرى ان الاباحة ينبثق عن (عدم الاقتضاء). ومن هنا يجب مقارنة مصلحة الحكم الاولي بمصلحة الحكم الثانوي في اقسام الحكم الطلبي الأربعة، اذا عرضت مصلحة او مفسدة جديدة في ظروف خاصه، واختيار ما له اهمية اكثر. خلافاً للاباحة التي لا تتعارض مع اي مقتضي آخر لانها غير مشروطة من حيث اقتضاء المصالح والمفاسد[1].

وعلى هذا الاساس فان الموضوعات التي لها حكم الاباحة، يمكن ان تكون في (منطقة الفراغ).

---

(١) راجع: المحقق الاصفهاني: حاشية المكاسب، ج ٢، ص ١٤٤.

ولكن اثبات منطقة الفراغ في دائرة الاحكام الاسلامية سيكون صعباً اذا لم يكن هذا المبنى مقبولاً، او كان ثمة خلاف في كليته، لأن الاباحة هي حكم قائم عليه المصلحة الخاصة وجعلت عليه الارادة الشتريعية للشارع لحفظ الحرية والاختيار للمكلف، والشريعة تصرّ على حفظ الاحكام الترخيصية مثلما تطالب بحفظ احكامها الالزامية ولا ترى جواز الاخلال بأي من المقررات الالزامية او تقييد أيّ من الحريات التي وهبها الله تعالى. وعلى هذا الاساس لا يبقى مجال عند ذلك لمنطقة الفراغ.

السؤال الثاني : ما هو موقع الدائرة الحرة للاحكام ومنطقة الفراغ في ادارة المجتمع الاسلامي؟ وهل تقوم ادارة النظام الاجتماعي واصلاح العلاقات الاقتصادية على هذا الفرض حقيقةً؟

عند الاجابة ينبغي الالتفات الى ان الاحكام الاسلامية، سواء كانت الزامية او غير الزامية، هي دائمية، ولهذا النوع من الاحكام موضوعات عامة. والتغييرات التي تحصل مع مرور الزمان وتقدم المجتمعات البشرية، لا تغيّر الاحكام، ولا تغيّر موضوعاتها، بل ان تغيير ظروف المحيط، يؤدي الى تغيير المصاديق فقط، فمثلاً للقمار بوصفه موضوعاً عاماً، حكم ثابت (الحرمة)، وان اختلفت مصاديق القمار، في كل المجتمعات، وقد تخرج بعض مصاديقه القديمة، مع مرور الزمان، من شمول الموضوع، او بالعكس تكون بعض المصاديق الجديدة مشمولة بالموضوع.

وعليه فان المجال مفتوح للحكومة الاسلامية لتطبيق المقررات الخاصة، وإن تم تجاهل وانكار منطقة الفراغ والدائرة الحرة للاحكام، والقبول بشمول الاحكام في جميع الموضوعات الفردية والاجتماعية، لان المقررات الحكومية

هي من نوع تشخيص الموضوع ويقوم الحاكم الاسلامي بدارسة الحوادث الجديدة من حيث وقوعها تحت اي موضوع من دون ان يغيّر اي حكم، من خلال البحث في ظروف عصره ومعرفة العلاقات وآثار الظواهر الاجتماعية، فمثلاً حين حكم الميرزا الشيرازي بتحريم التنباك، فان ذلك ليس من باب ان استعمال التنباك يقع في منطقة الفراغ بوصفه فعلاً مباحاً وأن ولي الامر حرّ في جعل الحكم بالنسبة الى ذلك، بل ان هذا التحريم هو بسبب ان استعمال التنباك في ظروف خاصه، يؤدي الى تسلط الاجانب على المسلمين ويجب تجنب ذلك طبقاً للآية الكريمة ﴿لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا﴾[1]، او ان سبب ذلك التحريم هو استعمال التنباك اصبح مصداقاً لضرر بالمجتمع الاسلامي، ويجب ان يترك بدليل (لا ضرر)[2].

السؤال الثالث : لماذا تم تحديد الاحكام الحكومية وصلاحيات الحكومة الاسلامية بمنطقة الفراغ وبالموارد المباحة اساساً؟ وما هو الدليل على هذا التحديد؟

نحن نعلم ان الفقهاء اعتبروا اعتبار كل شرط واتفاق مشروطاً بأن يكون في دائرة الافعال المباحة. ومن هنا فان الفعل المباح يأخذ طابعاً الزامياً بسبب الاشتراط ومن يقبل الشرط يجب ان يلتزم بالقيام او ترك الفعل المباح طبقاً لتعهده، ولكن لا يمكن الالتزام بالقيام بعمل حرام او ترك عمل واجب بالشرط والتعهد.

ولكن هل يوجد هذا التقييد في الالزامات الحكومية والاحكام الحكومية؟

---

(١) النساء: الآية ١٤١.

(٢) الكافي: ج ٥ ص ٢٥٣.

يبدو ان هذا المبنى الفقهي الصحيح، بشأن منطقة نفوذ واعتبار الشروط، أوجد ذلك الرأي الخاص بشأن حدود صلاحيات الحكومة واختصاصها بالموارد المباحة في ذهن الشهيد الصدر، في الحقيقة ان برق هذا الرأي سطع في ذلك الفضاء، في حين أن نفوذ الولاية نفوذ الشرط منفصلان من با بين وهناك اختلافات اساسية بينهما وهذه الاختلافات تتضح من خلال التأمل في أدلة شرعية كل منهما.

ان التقييد الذي ذكره الفقهاء بشأن متعلق الشرط واعتبروا اباحته واجبة، ينجم عن دليلين هما:

١ ـ من الادلة النقلية المتعددة التي صرّحت بهذا التقييد واعتبرت الشرط عاجزاً عن تحليل المحرمات، مثل:

(ان المسلمين عند شروطهم الا شرطاً حرم حلالاً او احل حراماً)[1].

٢ ـ الدليل الاعتباري والعقلاني، لان الافراد اذا كان يحق لهم جعل الحرام والحلال محل احدهما الآخر بالشرط، فعند ذلك سينهار نظام الاحكام والقوانين الاسلامية وسيكون من حق كل شخص الامتناع عن اداء فريضة حسب رغبته وبسبب الشرط او يبيح لنفسه القيام بعفل حرام، وفي هذه الحالة تُنتهك بشكل عام مصالح ومفاسد القوانين الالهية.

وعلى ضوء هذين الدليلين، لا يمكن تجاهل الاحكام الالزامية والمصالح التي يجب استيفاؤها، بالشرط والتعهد، ولكن لا توجد هذه العقبات في طريق شمول صلاحيات ولي الامر للاحكام الالزامية، فمثلاً من الطبيعي

(١) وسائل الشيعة: ج ١٢، ابواب الخيار، الباب ٦ ح ٥.

ان صلاحية اجراء قانون الحج الزامي لا يسلّم للافراد حتى يتخلى كل شخص عن اداء هذا الواجب بالنذر والشرط، ولكن ما هو المانع في أن يؤذن لولي الامر بتعطيل هذه الفريضة، ويعطّل الحج مؤقتاً بالنظر لمصالح أهم؟ مثلما وافق رسول الله ﷺ في قضية صلح الحديبية، على التعطيل المؤقت للحج[1].

او يعطّل الجهاد الابتدائي مؤقتاً في حالة ان ترك الحرب والقبول بالسلام، فيه مصلحة أهم، بينما الجهاد الابتدائي ضد المشركين، في عصر حضور الامام المعصوم على رأس الحكومة الاسلامية، واجب كل سنة[2]؟ أو يتم الاعفاء مؤقتاً من الضرائب الواجبة مثل الخمس والزكاة بسبب وجود أزمة اقتصادية، في حياة شخص او في الاوضاع العامة للمجتمع؟[3]

ففي حالة عدم وجود دليل نقلي على اختصاص صلاحيات الحكومة بالمباحات ولا تشهد قرينة عقلية على هذا التحديد، فان التقيد بذلك يكون من دون وجه[4].

---

(١) ابن هشام: السيرة النبوية، ج ٣ ص ٣٣١.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢١، ص ١٠.

(٣) صرّح بعض الفقهاء بشأن عدم أخذ الخمس من الكفار بهذه المسألة وقالوا: ليس الخمس والزكاة كالصلاة التي لا يتغير وجوبها بالنسبة الى الحالات والطوايف. (مرتضى الحائري: كتاب الخمس، ص ٦٨. راجع: حاج آقا رضا الهمداني: مصباح الفقيه، كتاب الخمس، ص ١٠١.

(٤) وبشكل عام، فقد اعتبر كثير من العلماء المعاصرين، رأي الشهيد الصدر بشأن منطقة الفراغ، رأياً غامضاً او غير صحيح، حتى ان افضل تلامذته لم يعرضوا صورة واضحة له. يقول السيد محمود الهاشمي، وهو من تلامذة آية الله الصدر: يجب دراسة ما المقصود من منطقة الفراغ؟ هل هي الاحكام المتغيرة ام هي شيء آخر؟ هل تتعلق بالاجتهاد ام تتعلق

ان وجهات نظر الشيخ الانصاري والعلامة الطباطبائي والشهيد الصدر، بشأن صلاحيات الحكومة الاسلامية وحاكم المسلمين، هي نموذج للآراء التي تقبل الانطباق بشكل ما على مبنى الولاية المطلقة للفقيه ـ في مصطلحها الفقهي ـ، ولكن تفسير الامام الخميني وكثير من المفكرين الاسلاميين الآخرين، يختلف عن هذه الآراء. فعلى اساس هذا التفسير، تكون الولاية المطلقة في اطار الصلاحيات الحكومية للائمة المعصومين. ومن هنا لا تلاحظ في هذا الرأي أيّ من القيود الموجودة في الآراء السابقة.

وتبلورت الذهنية الحالية للمجتمع الاسلامي، بشأن الولاية المطلقة، على اساس هذا التفسير، الى درجة بحيث ان الآراء الاخرى لا تحظى بالاهتمام أو انها لا تعتبر تفسيراً للولاية المطلقة أساساً.

واضافة الى ذلك فان عبارة الولاية المطلقة، وان ترشحت من اقلام الفقهاء الماضين ايضاً ويجب ان لا تعتبر الثورة الاسلامية في ايران مهدها، فان اي من المفكرين السابقين لم يطرح هذا الموضوع على الاصعدة الحكومية الواسعة ولم ينتبه الى آثاره ونتائجه. ومن هنا سنقوم ببحث اكثر في مباديء ومباني هذا التفسير وسعته.

بمسألة اخرى؟ (راجع: مجموعة مقالات مؤتمر دراسة المباني الفقهية للامام الخميني، ج ١٤، ص ١٦). ويقول تلميذ آخر للشهيد وهو السيد كاظم الحائري: لا اعلم ماذا يقصد المرحوم الشهيد الصدر من كلمة منطقة الفراغ، ولكن اذا اريد ان تكون صحيحة، فانها يجب ان تكون اشارة الى منطقة الولاية واذا عادت الى دائرة الفقه، فغير صحيحة. (نفس المصدر، ص ١١١). وطرح السيد محمد باقر الحكيم، وهو من تلامذة آية الله الصدر، احتمالات متعددة في تبيين رأي استاذه، من قبيل: (الحوادث المستجدة) أو (تشخيص المصاديق الخارجية). نفس المصدر، ص ١٢٧.

نبذة تاريخية وجولة في تبيين الولاية المطلقة في النهضة الاسلامية:

ان لفكرة الولاية المطلقة للفقيه، سابقة طويلة في الفكر الفقهي السياسي للامام الخميني. فاضافة الى المسائل التي تلاحظ في كتاب (كشف الاسرار) (في سنة ١٣٢٢ ش) بشأن الحكومة الاسلامية وولاية الفقيه، استنتج في رسالة الاجتهاد والتقليد) (التي كتبت في سنة ١٣٣٢ش)، بعد بيان الاستدلال العقلي على المسألة وذكر مجموعة من الروايات منها :

عن سالم بن مكرم ـ وهو ثقة ـ قال : بعثني أبو عبد الله إلى أصحابنا فقال : قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء من الأخذ والعطاء، أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا، فإني قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر .

دلت على جعله منصب القضاء لرجل عارف بحلالهم وحرامهم، وتقريب الدلالة يظهر مما مر في المقبولة، إلا أنها أظهر دلالة من المشهورة بجهات، كما أن المستفاد منها جعل الحكومة مطلقاً للفقيه، دون هذه. بل يمكن أن يقال : بدلالتها على الحكومة أيضاً، فإن صدرها عام في مطلق الخصومات، سواء كانت راجعة إلى القضاة أو إلى الولاة، والقاضي أعم لغة وعرفاً عاماً من الاصطلاحي، وذيلها يؤكد التعميم، فإن التخاصم إلى السلطان ليس في الامور القضائية، بحسب التعارف في جميع الازمنة، ولا سيما في تلك الأزمنة .

وقريب منها صحيحة أبي خديجة، قال : قال أبو عبد الله، جعفر بن محمد

الصادق ﷺ: إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه. وهاهنا روايات اخر استدلوا بها للمطلوب.[١]

وفي سنة ١٣٤٣ ش كتب الامام الخميني رسالة (تحرير الوسيلة) في سنة ١٣٤٣ حين اقامته الجبرية والنفي في تركيا. واضاف المسألة التالية لمتن (وسيلة النجاة) لآية الله السيد ابو الحسن الاصفهاني:

لا يجوز تسلم الامور السياسية والقضائية...... وبقية الامور المتعلقة بالامام المعصوم ـ عدا الجهاد الابتدائي ـ.[٢]

وقام ببحث عميق وواسع، لمباني هذه المسألة، في سنة ١٣٤٨ ش، في حوزة النجف الاشرف وخلال اثنى عشر جلسة دراسية. واضافة الى نشر تلك المباحث ،كتب بنفسه نص ذلك ونشر في (كتاب البيع).

كما ذكر في تلك المباحث ما يلي: ليس لأحد تكفل الامور السياسية كاجراء الحدود والقضائية والمالية كأخذ الخراجات والماليات الشرعية إلا إمام المسلمين ﷺ ومن نصّبه لذلك.[٣]

وخلال عقد واحد، اي من سنة ١٣٤٨ وحتى انتصار الثورة الاسلامية وتدوين الدستور، طرح سماحة الامام باستمرار ولاية الفقيه، بوصفها اطاراً اساسياً للحكومة الاسلامية وتمت متابعتها بجد وجهد من قبل اصحاب الامام ورواد النهضة الاسلامية. وبعد اقامة النظام الاسلامي، واجهت دائرة صلاحيات

---

(١) الامام الخميني التقليد والاجتهاد: ص ١٠٦.

(٢) الامام الخميني: تحرير الوسيلة، ج ١، ص ٤٨٢.

(٣) نفس المصدر: ص ٦١.

الدولة الاسلامية، أبعاداً علمية وتطبيقية كثيرة وواجهت المباحث النظرية في مسير العثور على اطروحات عملية، إشكالاً بسبب كثير من نقاط الغموض. وفي خضم هذه المباحثات عرضت آراء متناقضة في تفسير الولاية المطلقة للفقيه وصلاحيات الحكومة الاسلامية. وحصلت اول شرارة اختلاف، خلال تدوين واجراء قانون ملكية الاراضي الزراعية واستمر خلال بعض قرارات مجلس قيادة الثورة. ثم اتسع وتعمق في مجال القوانين الصادرة عن مجلس الشورى الاسلامي ووجهات نظر مجلس صيانة الدستور.

لقد تم تدوين القانون المتعلق بالاراضي الزراعية والذي عرف ببند (ج)، من قبل ثلاثة من الفقهاء لانهاء معضلة الاراضي الزراعية وازالة الظلم والاجحاف من جهة، والحرمان والفقر من جهة اخرى، لان الاحصائيات في السنة الاولى بعد انتصار الثورة الاسلامية، كانت تشير الى أن ١/٦٠١/٠٠٠ عائلة تقع تحت تصرفها اراضي تبلغ مساحتها ٢/٤٣ مليون هكتار، في حين كانت من ٩٥٠٠ عائلة مالكة يقع تحت تصرفها ٢ / ٤٥ مليون هكتار من الاراضي، اي ان كل عائلة مالكة لاراضي كثيرة كان لديها من الاراضي ما يبلغ ١٧١ ضعف ما لدى العوائل المالكة لأراضي زراعية صغيرة. وهذه المقارنة لم يؤخذ فيها بنظر الاعتبار العوائل الكثيرة التي كانت تفتقد الى الاراضي اساساً[1].

وفي تلك الظروف غير العادلة، الناجمة عن السياسات غير الاسلامية والظالمة للنظام البهلوي، تقرر حسب ما ورد في البند (ء) من القانون المذكور،

---

(١) راجع: مجلة (زيتون)، العدد ١١(شهد اسفند ١٣٦١ ش). وكان التوزيع غير العادل للارض في بعض مناطق البلاد أسوء، فمثلاً كان كل واحد من الشيوخ في منطقة شوش دانيال لديه بصورة متوسطة ٢٣٢ هكتاراً من الاراضي، في حين كان معدل ملكية كل عائلة مزارعة في هذه المنطقة، ٠/٧ هكتار (صحيفة كيهان: ١٣٦٧/١/٩ ش).

ما يلي: اذا كان المالك يعمل بنفسه في الزارعة فيها (الاراضي الدايرة) تبقى تحت تصرفه اراضي لا تزيد مساحتها على ثلاثة اضعاف المساحة اللازمة عرفاً لتأمين معيشة الفلاح وعائلته، واذا لم يكن يمارس الزراعة بنفسه فيها ولم يكن لديه مصدر دخل كاف لتأمين معيشته ومعيشة عائلته، فانه تبقى تحت تصرفه اراضي لا تزيد مساحتها علس ضعفي المقدار المذكور، وفي بقية الموارد حيث يوجد فلّاحون يفقتدون الى اراضي زراعية ولا يمكن ان يصبحوا اصحاب اراضي زراعية الا عن طريق اخذ الفائض من اراضي هؤلاء المالكين، فان الواجب هو توزيع الفائض عن الحد المذكور على هؤلاء المزارعين. واذا لم يقوموا بهذا الواجب برغبتهم، فانه بمقتضى الولاية، تؤخذ منهم بحكم الحاكم وتوزّع على الفلاحين المحتاجين وتقوم الحكومة بعد استقطاع ديون المالك لبيت المال، بدفع ثمن نسق هذه الاراضي له[1].

وواجه هذا القانون، معارضة البعض واعتبروا شراء اراضي المالكين الكبار من دون رضاهم، خلافاً للشرع.

وبيّن آية الله المشكيني وهو ممن دوّن هذا القانون، خلال مقابلة صحيفة في تاريخ ١٤ / ١١ / ١٣٥٩ ش، جذور المعارضة كما يلي:

ان أهم نقطة في الاختلافات هي على ولاية الفقيه وهل ان حاكم الشرع له سلطة تحديد الملكية اذا كان ذلك من مصلحة المجتمع ـ لان مصلحة المجتمع مقدمة على مصالح الفرد ـ؟[2]

وقال آية الله بهشتي، وهو ممن أعدّ هذه اللائحة، في تفسير مبانيها:

---

(١) فرج الله قرباني. المجموعة الكاملة لقوانين ومقررات الاراضي، ص ٤١٥.

(٢) صحيفة كيهان: ١٣٥٩/١١/١٤ش.

ان معنى الملكية الخاصة لكل مالك هو ان الآخرين لا يحق لهم التصرف في ماله خلافاً لحقوق ملكية المالك، ولكن مقتضى هذه الملكية (الملكيات الخاصة) ليس عدم جواز تصرف ولي الامر فيها.

وبتعبير آخر، فان الملكية الخاصة تقع في طول حق الاولوية وولاية ولي الامر في التصرفات في الاموال وليس في عرضه. وأظن ان بعض السادة الذين يشكلون على هذه اللائحة ويقولون هل انها تنطبق على المعايير الاسلامية أم لا؟ لا يتفق رأيهم في هذا الأصل، مع رأي الذين اعدّوا القانون، اما بشكل عام، أو من ناحية دائرته وسعته[1].

وكانت النقطة المقابلة لنمط التفكير هذا، تطرح من قبل من لا يرى للحكومة الاسلامية أي صلاحية غير (الضرورة والاضطرار)، فمثلاً كان فقهاء مجلس صيانة الدستور يرون ان وجوب اخذ ترخيص لاحياء وتملك الاراضي الموات، هو خلاف الشرع، وكل شخص من حقه ان يستولي على هذه الاراضي بأي مقدار أراد، كما انه يعتبر بعد ذلك، مالكاً شرعياً وقانونياً ولا يحق للحكومة انتزاعها منه[2].

وعلى أساس نمط التفكير هذا اعتبر مجلس صيانة الدستور موارد كثيرة من قرارات مجلس الشورى الاسلامي، خلافاً للشرع، لانها كانت تجيز للحكومة الاسلامية التدخل في مصالح المجتمع، مثل:

ـ الزام النشاطات الشعبية لرعاية متضرري الحرب بالتنسيق مع الحكومة ومؤسسة شؤون متضرري الحرب.

---

(١) مؤسسة الشهيد، كان لوحده أُمّة: ص ٣٨١ و ٤٥٥.

(٢) حسين مهر بور: مجموعة آراء مجلس صيانة الدستور، ج ٢، ص ٤٧٥.

ـ سيطرة الحكومة على أسعار الوحدات السكنية، خلاف للشرع.

ـ الزام اصحاب الوحدات السكينة المتعددة باخبار الحكومة بمشخصات وكيفية الاستفادة من وحداتهم السكنية، خلاف للشرع.

ـ الزام مالكي الاحياء والمجمّعات السكنية المتروكة في البلاد من دون اتمام، باتمام العمل او الانتقال، خلاف للشرع.

ـ اشراف الحكومة على توزيع السلع، خلاف للشرع.

ـ اشتراط ان يقوم صاحب اجازة العمل بالعمل بنفسه في محل عمله، خلاف للشرع.

ـ اشراف الحكومة ومحافظتها على الآثار والمباني التاريخية الواقعة ضمن الممتلكات الخاصة للافراد، خلاف للشرع.

ـ وجوب تسجيل عقود الزواج والطلاق في المكاتب الرسمية ووجوب الاذن بتعدد الزوجات وجعل عقوبة على مخالفة المقررات، خلاف للشرع.

ـ اشراف منظمة الأوقاف على الموقوفات التي لها من يتولاها، خلاف للشرع.

ـ الزام اصحاب الاعمال بتسلم بطاقات الضرائب، خلاف للشرع.

ـ اشتراط قبول استقالة الوزراء من مناصبهم بمصادقة رئيس الجمهورية، خلاف للشرع. وغيرها[1].

وكان اصحاب الرأي القائل بان تدخل الحكومة في هذا النوع من الموارد لا ينطبق مع المعايير الشرعية، يعتقدون بوجوب ترك الناس احراراً في اتخاذ

---

(١) راجع: نفس المصدر، ج ١ ص ١٩، ٤٤، ٤٥، ٨٦، ١٦١، ج ٣ ص ١٨٧ ٢١٣، ٢٧١، ج ٢ ص ٢٧١، ١٠٠، ١٤٩، ٣١١، ٤٣٦ و٤٤٢.

القرار بالشكل الذي يريدون في مجال السكن وتوزيع السلع والتسعير والمباني التاريخية والعمل والمصادر الطبيعية وغيرها، ولذلك فان ممارسة اية سياسة تؤدي الى تقييد الناس غير جائزة وخلاف للشرع. وحتى المسؤولين الحكوميين، كالوزراء، بامكانهم متى شاؤوا ترك اعمالهم وعدم مواصلة النشاط من دون الاستئذان وموافقة المسؤول الاعلى.

وفي هذا الحال فان العامل الوحيد الذي يسمح للحكومة بممارسة سياساتها، هو ظروف الازمات والظروف الاضطرارية، في تلك الظروف فقط يحق للحكومة رسم السياسة والتخطيط، فمثلاً كان رأي مجلس صيانة الدستور هو ان الحكومة لا يحق لها القيام بتحديد نظام توزيع البضائع، ولكن يحق لها التدخل في حالات الأزمات والضرورة[1]. وتكون الاحكام الولائية والحكومية في اطار الاحكام الثانوية لان الحدود المسموحة للولاية، كان الاضطرار. ومن هنا اعتبرت ولاية الفقيه بمثابة (اكل الميتة) وكلاهما يختصان بحالة الاحتضار، مع فارق واحد وهو أن احدهما يساعد الفرد عند الاحتضار والآخر يمكن الاستفادة منه عند احتضار الحكومة والمجتمع، في كلا الحالتين لا يوجد اذن بالاستفادة اكثر من الانقاذ من الموت، لان (الضرورات تقدّر بقدرها).

كتب احد الاعضاء البارزين في رابطة المدرسين يقول: لو قامت الحكومة بتوفير نفقاتها عن طريق الضرائب، من دون رضا دافعي الضرائب، فذلك خلاف للتعهد الذي اعطاه النبي ﷺ لشعوب العالم حيث قال ما مضمونه: (اعتنقوا الاسلام، واقيموا الصلاة) ولم يأخذ منهم غير الزكاة والخمس[2].

---

(١) نفس المصدر: ج ٢ ص ٢٦٣.

(٢) احمد آذري قمي: مقالة (مبحث بشأن الضرائب)، مجلة (نور علم)، العدد ١١ (١٩٨٥م).

وقال في موضع آخر:

ان مضمون حكم الولي الفقيه، هو الحكم الثانوي. ولذلك بالنظر الى ان الولي الفقيه يمكنه اصدار حكم في اطار تشخيص الضرورة، فان من الواضح انه لا يمكنه اصدار حكم لمجرد وجود مصلحة من دون تشخيص الضرورة ومن دون ان يقع حرج ومشكلة للمسلمين، او يتوجه ضرر كبير الى الاسلام والمسلمين. و ـ نعوذ بالله ـ لو اصدر حكماً لمجرد وجود مصلحة، فانه يكون قياساً واستحساناً نهى عنه الائمة عليهم السلام[1].

ان طرح هذه الآراء على مبنى محدودية ولاية الفقيه لحفظ مصلحة المجتمع الاسلامي، كان مقبولاً من قبل بعض اقسام نظام التقنين في البلاد، ويتمتع بتأييد بعض العلماء ومسايرة بعض الصحف والمجلات[2]، وحتى انها نسبت الى سماحة الامام ايضاً، فأبدى مؤسس الجمهورية الاسلامية، رأياً صريحاً في هذا الصدد.

وفي تلك المرحلة، طرح الامام الخميني مبحث ولاية الفقيه بصورة أوضح وأكثر صراحة بعد مضي ثمانية أعوام على تجربة تحقيق الحكومة الاسلامية واتضاح حاجات الحكم والمصاعب التي تحصل ظروف الحرب الحساسة او الخطر الاقتصادي، وبالنتيجة اتضح خطأ كثير من التفسيرات غير الصحيحة لتعبيرات سماحته بشأن الحكومة الاسلامية وصلاحياتها.

في البداية أعلن سماحة الامام، بتاريخ ١٣٦٦/٩/١٦ ش (١٩٨٦ م)

---

(١) احمد آذري قمي، نهج الامام، ص ٣٨.

(٢) صرح المدير المسؤول لصحيفة (رسالت) في مقابلة صحفية قائلاً: كنا نعتبر صلاحية الحكومة في حدود الاحكام الاولية الا ان يكون هناك اضطرار (نشرة (صبح)، ١٣٧٤/١/٢٩).

ورداً على استفسار وزير العمل بشأن (صلاحيات الحكومة لجعل شروط الزامية لاصحاب المعامل) أنه يجوز للحكومة جعل هذه الشروط[١].

وبعد ابداء هذا الرأي، أعرب الامين العام لمجلس صيانة الدستور عن قلقه على شموله في موارد كثيرة تقع تحت تصرف الحكومة، لأنه على ضوء ذلك:

يحق للحكومة...ان تجعل الخدمات والامكانات المختصة بها ويكون الناس مضطرين او شبه مضطرين في الاستفادة منها، وسيلة لممارسة (السياسات العامة) وتحرّم او تلزم الافعال والتروك المباحة الشرعية...[٢]

فردّ سماحة الامام قائلاً:

يحق للحكومة في جميع الموارد التي يستفيد فيها الناس من الامكانات والخدمات الحكومية، ان تأخذ منهم القيمة المستفادة، بشروط اسلامية وحتى من دون شرط. ويجري هذا على جميع الموارد التي تقع تحت سلطة الحكومة[٣].

وبعد مرور شهر واحد على الردّ الأول، ردّ سماحة الامام بتاريخ ١٦/١٠/١٣٦٦ ش على رسالة رئيس الجمهورية، بشأن صلاحيات الحكومة الاسلامية وقام بتبيين الأبعاد المختلفة للموضوع بوضوح وتفصيل اكثر[٤].

ورغم ان رأي الامام الخميني، في هذا الصدد، أصبح واضحاً منذ ذلك الوقت ولم يبق مجال لابداء آراء وتفاسير متناقضة، ولكن جرت محاولات كثيرة لتشويهه وانتشرت في هذا الصدد اشاعات كثيرة. ومن هنا نبّه سماحة الامام في

---

(١) صحيفة نور: ج ٢٠، ص ١٦٣.
(٢) صحيفة جمهوري اسلامي: ٣/١٠/١٣٦٦.
(٣) صحيفة نور: ج ٢٠، ص ١٦٥.
(٤) نفس المصدر: ص ١٧٠

تلك الرسالة التي وجهها الى مجلس صيانة الدستور وقال:

ان على اصحاب السماحة المحترمين ان لا يعيروا اهمية الى الاشاعات التي يبثها المنتفعون غير الملتزمون او المعارضون لنظام الجمهورية الاسلامية.

كما قال ردّاً على مثيري المشاكل الذين وصفوا مواقفه بأنها إضعاف لمجلس صيانة الدستور:

ان مجلس صيانة الدستور لم يضعّف بأي شكل من الاشكال[1].

ولكن على أي حال، هناك شواهد وقرائن تدل على ان سماحة الامام لم يقم بتبيين شامل لرأيه وبالنظر لردود الفعل التي كانت موجودة في المجتمع والتعامل غير الصائب الذي كان يراه يصدر من قبل بعض العلماء بصورة خاصة، فانه كان يرى ان من المصلحة التزام الصمت او الاكتفاء بالحد الادنى من ابداء الرأي.

وكان سماحته قال في رسالة الى مجلس صيانة الدستور، بعد عرض حلّ:

لو كانت هناك جرأة، فان هناك مسألة أسهل[2].

كما انه بعد أن ذكر صلاحيات الحكومة في رسالته التي وجهها الى رئيس الجمهورية، قال:

وهناك مسائل أبعد من ذلك[3].

ولا شك، انه لو كان هناك شوق لدى الاوساط العلمية في البلاد وخاصة

---

(١) نفس المصدر: ص ١٧٤.

(٢) حسين مهر بور: مجموعة آراء مجلس صيانة الدستور، ج ١ ص ٣٠١.

(٣) صيحفة نور: ج ٢٠، ص ١٧٠.

طلبة العلوم الدينية، الى معرفة ابعاد اخرى لرأي الامام، ولو كانت هناك سعة صدر في سماعه، لسمعت مسائل اخرى في هذا الصدد على لسان سماحة الامام.

والآن وبعد التعرف على مسيرة تبيين الولاية المطلقة من منظار الامام الخميني، يأتي دور دراسة مباديء ومباني هذا المنظار. لقد تم في كلام سماحة الامام التصريح بالمباديء التالية:

١ ـ الحكومة من الأحكام الأولية

ان الحكومة، وهي شعبة من الولابة المطلقة لرسول الله ﷺ، هي من الاحكام الاولية للاسلام[1].

لقد ذكرت مسألتان أساسيتان في هذه العبارة القصيرة:

أ/ الحكومة، شعبة من الولاية المطلقة للنبي ﷺ: أوضحنا في الفصول الاولى للكتاب ان رسول الله ﷺ كان في ايام حياته يقوم بنفسه بتولي امور كالمجتمع الاسلامي، وكان للنبي ﷺ حضور وظهور بصورة فعالة وحيّة في جميع شؤون الحياة الاجتماعية للمسلمين، من قبيل تعيين وايفاد الولاة الى مختلف المناطق واختيار القضاة للبت في الاختلافات واختيار المعلّمين والمبلّغين لتعليم وتربية الناس وايفاد جباة الضرائب وقيادة الحرب والسلام والقيادة السياسية الاجتماعية. وكان كلما شارك في الجهاد الاسلامي مع الجيش الاسلامي لعدة ايام وخرج من المدينة، عيّن شخصب لتولي شؤون المجتمع، في زمن غيبته.

---

(١) نفس المصدر.

كما أثبتنا سابقاً ان هذه الزعامة والقيادة كانت تستند الى الشرع وكانت منصباً الهياً.

ومن هنا كان المسلمون مكلفين بحكم الشريعة، بالتعاون مع النبي ﷺ في القضايا الحكومية واتباع احكامه الولائية.

واضافة الى اشارة الامام الخميني في العبارة آنفة الذكر، الى هذه المسألة، فانه لفت الاهتمام الى مسألة أُخرى وهي ان الولاية المطلقة للنبي ﷺ هي أوسع من القضايا الحكومية وتعتبر الحكومة، شعبة منها[1]. ومبنى هذه الرؤية كما شرحناه، هو أن ولاية رسول الله ﷺ لا تختص بزعامة الامة، فالنبي ﷺ ،اضافة الى ذلك، صاحب ولاية مطلقة، في منطقة التشريع والتقنين، وكذلك من ناحية التكوين.

ان وراثة ونيابة الفقهاء، تختص بالزعامة الاجتماعية للنبي ﷺ ولو اخذنا بنظر الاعتبار الولاية المطلقة بمعناها الواسع والشامل، في الأبعاد الثلاثة وهي الحكومة والتشريع والتكوين فان فان هذه الولاية الواسعة والشاملة لا توجد للفقهاء وتقتصر صلاحيتهم على ادارة الحكم وتدبير المجتمع، ومن الواضح انه لا يحق لهم التغيير في الشريعة وتغيير الاحكام الالهية وليسوا اصحاب ولاية مطلقة على الانسان والعالم في الامور التكوينية.

ب/ الحكومة، هي من الاحكام الاولية: ان الحكومة في منظار الامام يجب ان لا تعتبر خلافاً للقاعدة، ويجب عدم النظر اليها كاستثناء، ويجب عدم

---

(١) كتب الشهيد المطهري في هذا الصدد يقول: ان الحكومة شأن من شؤون الامامة ونحن نقول: ان الحكومة، كانت شأناً من شؤون النبي ﷺ، ولم تكن تلك الحكومة، حكومة من قبل الناس وحقاً اعطاه الناس له، كان حقاً اعطاه الله له. (الامامة والقيادة: ص ١١٢).

اعتبارها في مستوى الموضوعات التي تقع في ظروف خاصة، مثل الاضطرار والضرورة.

ان اول انحراف وقع في القرنين الاخيرين، في اسلوب المباحث الحكومية وطريق الدخول فيها، في دائرة الفقه، هو البدء من النقطة التالية عند بحث الولاية: (القاعدة الاولى هي عدم ولاية شخص على آخر) وعلى اساس هذه القاعدة يتم اثبات موارد خلافاً للقاعدة لشرعية الولاية والحكومة.

اذا كان المقصود من هذه القاعدة، هو نفي رقيّة الناس لبعضهم الآخر، واثبات شخصيتهم الحرة والمستقلة فليس هناك شك في ذلك، ولكن هذه المسألة كيف يمكن ان تقع في مقابل ضرورة الحكومة ودورها البنّاء في الحياة الجماعية؟ وهل كان استقرار الولاية في المجتمع يتناقض ولا ينسجم مع حفظ مبدء كرامة الانسان وحريته؟

ولكن كيف يمكن الموافقة على هذه القاعدة حين تكون مبنى للدخول الى قضايا الحكم وادارة المجتمع، ويعتبر عدم الولايه، قاعدة اولية؟ فالحكومة لها جذور في هيكل الوجود الجمعي للناس والحاجة الى ذلك يدركها افراد البشر بحكم فطرتهم.

كيف يمكن اعتبار القاعدة الاولى هي عدم الولاية والحال ان كل قاعدة بحاجة الى سند عقلي او شرعي، وقد اتفق العقل والشرع على خلاف هذه القاعدة، واكّد على ضرورة الولاية والحكومة، في النظام الاجتماعي، وحتى أنهما يعتبران تحقيق الحاجات الاولية للحياة، غير ممكن من دون ذلك.

كتب العلامة الطباطبائي، في هذا الصدد يقول:

ان قضية الولاية، هي قضية لا يمكن لأي مجتمع، الاستغناء عنها في كل الاحوال وكل انسان يدرك بذهنه العادي حاجة المجتمع الى وجود الولاية. ومن

هنا فان حكم الولاية هو حكم فطري ثابت لا يقبل التغيير وهو موضوع تعتمد عليه كل طريقة اجتماعية سواء كانت استبدادية او قانونية، وحشية او متطورة، كبيرة او صغيرة وحتى العائلة، في وقوفها.

ان الاسلام الذي جعل اساسه على الفطرة، جعل الحاجة الفطرية للانسان مرجعاً لكليات احكامه، ولم يلغ أبداً اوليات احكام الفطرة، ولا يجيز التشكيك باعتبار قضية الولاية، ويفهم حتى الطفل الصغير الحاجة اليها.

وقضية الولاية والحاجة الى مدير ومتولي للنواحي الاجتماعية للحياة الانسانية، هي من بديهيات الفطرة....[1].

وقد ذكر هذا المفكر الاسلامي اربعة تعابير لاثبات ان (الولاية هي من مواد الشريعة) وهي:

١ ـ ان الاسلام دين فطري، وبما ان الولاية، هي حكم فطري للناس، فان الاسلام يمضيها ويراها معتبرة.

٢ ـ كانت السيرة المسلّمة لحياة رسول الله ﷺ على زعامة المجتمع الاسلامي.

٣ ـ ان الاسلام دين عالمي ودائم توجد فيه مسائل كثيرة في مجال القضايا الاجتماعية وهذه المقررات والتعليمات تتطلب الولاية. وعليه لا يمكن الاعتقاد ان هذا الدين لا يبين قضية الولاية. اضافة الى ذلك كيف يمكن ان يسكت هذا الدين عن قضية الولاية، وهي روح المجتمع، في الوقت الذي يهتم الاسلام حتى بامور واضحة في الحياة، كالأكل والشرب، وقد شرح حتى الامور التي لا يعتنى بها والتي تتم بصورة طبيعية وبيّن لها مئات الاحكام؟

---

(١) راجع: محمد حسين الطباطبائي: مقالة (الولاية والزعامة)، المرجعية والعلماء، ص ٩٤.

٤ ـ هناك آيات كثيرة في القرآن الكريم، تثبّت هذه المسألة مثل ﴿النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم﴾[١].

وبالنتيجة فان الولاية هي من مواد الشريعة والتي يجب ان تكون حية الى الابد في المجتمع الاسلامي، حالها حال سائر الموارد الدينية الشرعية[٢].

وقد طرح الامام الخميني، المسألة في هذا المبحث على اساسين عقلي ونقلي، واستند الى روايات متعددة تبيّن موقع الولاية من المنظار الشرعي، وأكّد على المسائل التالية:

١ ـ ان القوانين الاجتماعية في الاسلام، لا تنسخ وهي خالدة، كما هو الحال بالنسبة للاحكام العبادية ولا يمكن اجراء هذه الاحكام من دون ولاية ويؤدي الى الفوضى.

٢ ـ ان حفظ النظام هو من الواجبات الاسلامية المهمة، ووقوع الخلل في امور المسلمين مبغوض ومرفوض شرعاً، ومن دون الولاية، لا يقام ذلك الواجب ولا يمكن منع هذا المنكر.

٣ ـ ان الدفاع عن الحدود الاسلامية، بوجه الهجمات وحفظ الاراضي الاسلامية من المعتدين، واجب بحكم العقل والشرع، وهذا الامر غير ممكن من دون الولاية[٣].

والنتيجة هي ان الحكومة والولاية، ليست بالقضية التي سكت عنها الشرع وتم اهمالها، كما ان الشرع، لم يذكرها بوصفها حكماً ثانوياً، تحصل حاجة اليه

---

(١) الاحزاب: الآية / ٦.

(٢) راجع: السيد محمد حسين الطباطبائي: مقالة (الولاية والزعامة)، المرجعية والعلماء ص ٩٤ و ٩٥.

(٣) الامام الخميني: كتاب البيع، ج ٢ ص ٤٦١.

في ظروف واوضاع واحوال خاصة. بل ان الشريعة، وفقاً لمنطق العقل، ترى الحكومة أصلية وثابتة وعقلانية ومقبولة فطرياً، ومن دونها لا تنتظم حياة البشر ولا تطبّق الشريعة وتتحقق أهدافها[1].

يقول الامام الخميني:

ان الحكومة بنظر المجتهد الحقيقي، هي الفلسفة العملية لجميع الفقه وفي جميع زوايا حياة البشرية، والحكومة تبين البعد العملي للفقه، فى التعامل مع جميع المعضلات الاجتماعية والسياسية والعسكرية والثقافية[2].

وللأسف اعتبر تدخل الحكومة في تنظيم النظام الاجتماعي في اتجاه المصالح العامة في الفكر السائد لدى كثير من علماء الفقه، من نوع تدخل شخص أجنبي في الحياة الفردية للآخرين، واُعتبرا بمستوى واحد، وبما ان الثاني أمر قبيح وغير صحيح ذاتاً، فقد عدّ الأول مذموم ايضاً. والحال أن حقوق الاشخاص ازاء بعضهم الآخر تقع في عرض بعضها الآخر ولا يجوز لأحد الدخول في حريم الآخرين، أمّا حق الحكومة، فيقع في طول حق الافراد.

٢ ـ الحكومة، اهم الاحكام الالهية

نحن نعلم ان كافة احكام الشريعة، غير متماثلة وليست بمستوى واحد من

---

(١) اعتمد المتكلمون المسلمون، على هذا الاستدلال في مبحثي وجوب البعثة ووجوب الامامة. واوضحوا ضرورتهما على مبنى الحاجة الى التنظيم في الحياة الاجتماعية والحيلولة دون الاضطراب في نظام المجتمع واقرار العدل والانصاف في علاقة الناس مع بعضهم الآخر. (راجع: العلامة الحلي: شرح التجريد، مباحث النبوة والامامة).

(٢) صحيفة نور: ج ٢١، ص ٩٨.

حيث الاهمية، لان الاحكام تقوم على اساس المصالح والمفاسد، ومن الواضح ان لهذه المصالح والمفاسد، مراتب مختلفة ومتبانية، فمثلاً ان حرمة مال المسلم وحرمة نفس المسلم، كلاهما من الاحكام الاولية للشريعة ولكن بلا شك ان لحرمة النفس اهمية اكثر، وبسبب هذه الاهمية الاكثر، تتقدم رعاية حفظ النفس، على رعاية حفظ المال عند التزاحم بين هذين الحكمين، ويتم تجاهل الحرمة المالية وانتهاكها من اجل تتخلص نفس انسان من الخطر.

ولنأخذ مثالاً آخر: ان الاسلام منع الغيبة من اجل حفظ ماء وجه الناس المحترمين، ولكن هناك موارد تجوز فيها الغيبة.

في هذه الموارد أُجيزت الغيبة رعاية لمصلحة أهم، من قبيل ذكر شخص لنقطة ضعف لدى شخص آخر من باب النصيحة وردّاً على شخص طلب رأيه للاستشارة، من اجل ان لا يتعرض الشخص المستشير الى مشكلات ومفاسد اكبر، بسبب سكوته[1].

ان تشخيص ميزان اهمية واجب ما، يكون تارةً واضحاً عقلاً، ويكتشف تارةً على ضوء الشواهد الموجودة في الشرع، فمثلاً حين يبين الشرع ان الاسلام بني على اساس عمل خاص، فانه يفهم ان لذلك العمل اهمية اكثر من الواجبات الاخرى او حين يلاحظ في الشرع تهديد اكثر بشأن ترك واجب ما، وتمارس شدة اكثر ازاء التهاون في القيام به، فانه يفهم ان ذلك الواجب له اهمية خاصة[2].

والآن يجب المكث بشأن الحكومة والولاية وادراك مدى أهميتها

---

(١) راجع: الامام الخميني: المكاسب المحرمة، ج ١، ص ٢٨٩.

(٢) راجع: سيد محمود الهاشمي: تعارض الادلة الشرعية (تقريرات آية الله السيد محمد باقر الصدر)، ص ٩٧.

بالاستعانة بالتشخيص العقلاني والكلام الوارد في الشريعة.

ان العقل الشفاف الخالص، لا يشك بـاهمية الحكـومة مـقارنةً بـالحقوق والاحكام الاخرى، لان من الممكن نيل كافة الحقوق الفردية والاجتماعية في حالة اقامة نظام حكم عادل. وهناك حاجة الى النظام الحكومي لانضاج العقلانية لدى الناس وظهور قابلياتهم، حيث انه لا يمكن عقد الأمل على اجراء اي قانون، من دون حكومة قوية، وليس بالامكان التخلص من شرّ أي مثير للفتنة ومنتهك للقانون. اذن فالحكومة لا تقعف في عرض بقية الواجبات العقلية ولا في مستوى بقية حاجات البشر، بل تقع في طول جميع انواع الحكمة والمصالح وأرقى من الاحكام الاخرى.

ويؤيد هذا الفهم العقلاني كلام يلاحظ في الشرع، فمثلاً يوجد في القرآن الكريم، حيث ورد كلام بشأن تعيين الخلافة والولاية وامر النـبي ﷺ بـابلاغه، التعبير التالي:

﴿فان لم تفعل فما بلّغت رسالته﴾[1]

وحسب تعبير بعض العلماء الاسلاميين، أي موضوع اسلامي، أُولي هـذا القدر من الاهمية، وأي موضوع آخر يساوي عدم ابلاغه، عدم ابلاغ الرسالة؟[2]

وفي هذا الصدد استند بعض العلماء الى الآيـات المـتعلقة بـمعركة احـد. فخلال تلك الحرب فر بعض المسلمين حين اذيـع خـبر مـقتل رسـول الله ﷺ فوبخهم الله وقال:

---

(١) المائدة: الآية / ٦٦.

(٢) مرتضى المطهري: جولة في نهج البلاغة، ص ١٠٣.

﴿أفان مات أو قتل انقلبتم على اعقابكم﴾[1]

وقد استنتج من هذه الآية ان الله وجّه لوماً الى المسلمين لعدم الاهمام بالنظام الاجتماعي وقيادة الحرب، فى حالة فقدان النبي ﷺ وعبّر عن ذلك بـ(الادبار عن الدين والعودة الى الوراء)، والحال انهم لم يتجهوا الى الوثنية[2].

واضافة الى ذلك، توجد فيالروايات، شواهد كثيرة، على الاهمية الاستثنائية للحكومة، نشير الى بعضها فيما يلي:

أ / ان الحكومة الصالحة، تحقق الهدف السامي للانبياء، العدالة وتهيء الارضية لظهور وتفتح الطاقات الانسانية.

ب / الحكومة الصالحة، تحول دون الانحرافات والمفاسد، وعاملاً في ازالة المظالم والتمييز.

ج / الحكومة اللائقة، تقيم اهم الفرائض الاسلامية والتعاليم الدينية:

قال الصادق عليه السلام (ان في ولاية والي العدل وولاته احياء كل حق وكل عدل واماتة كل ظلم وجور وفساد فلذلك كل الساعي في تقوية سلطانه والمعين له على ولايته، ساعياً في طاعة الله، مقوياً لدينه)[3].

وقال امير المؤمنين عليه السلام:

(السلطان وزعة[4] الله في أرضه)[5].

---

(١) آل عمران: الآية ٤٤

(٢) السيد محمد حسين الطباطبائي: مقالة (الولاية والزعامة)، المرجعية والعلماء، ص٨١.

(٣) ابن شعبة الحراني: تحف العقول، ص ٣٣٢.

(٤) الوزعة ـ بالتحريك ـ: جمع وازع، وهو الحاكم الذي يمنع من مخالفة الشريعة.

(٥) نهج البلاغة: الكلمات القصار، ص ٣٣٢.

وفي روايات متعددة، ذكرت الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية بوصفها اركان الاسلام. واضيف في بعضها ما يلي:

(ولم يناد بشيء ما نودي بالولاية)[1].

وورد في بعض آخر ما يلي:

(الولاية افضل، لانها مفتاحن والوالي هو الدليل عليهن)[2].

وقال الامام الرضا عليه السلام:

(بالامام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، وتوفير الصدقات وامضاء الحدود والاحكام ومنع الثغور والاطراف)[3].

وعلى ضوء هذه الشواهد الشرعية المقرونة كلها بالادراك العقلي ايضاً، اعتبر سماحة الامام الخميني، الحكومة موقعاً أهم من الاحكام الاخرى ولم يعتبرها في عرض فروع الدين. ورد في كلام سماحة الامام من خلال الاشارة الى تلك المسائل الروائية والعقلانية، ما يلي:

ان سبب ارتفاع صوت الغدير الى هذا الحد، وتكريم الغدير الى هذا الحد، هو أن جميع هذه المسائل قابلة للحل وتزول كل الانحرافات اذا تولى اصحاب الحق الحكم[4].

انّ (بُني الاسلام على خمس) لا يعني ان الولاية تقع في العرض، الولاية

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١ ص ١٠.

(٢) الكافي: ج ٢، ص ١٨.

(٣) نفس المصدر: ج ١ ص ٢٠٠.

(٤) صحيفة نور: ج ٢٠، ص ٢٩.

أصلها قضية الحكومة، والحكومة ليست من الفروع[1].

يجب وجود حكومة سياسية في كل عصر، تنتهج سياسة عادلة تتمكن بتلك السياسة من اقامة الصلاة والصوم والحج وجميع المعارف وتفتح الطريق ليعرض اصحاب الافكار، افكارهم بشوق واطمئنان. وبناء على هذا فالامر ليس كما نتصور في ان الولاية التي تقال هنا، هي الامامة والامامة تقع في عرض فروع الدين، كلا. ان هذه الولاية هي الحكومة. والحكومة مجرية لهذه، وهي ليست العرض بذلك المعنى. تجري هذه المسائل الاخرى[2].

لقد اقام رسول الله ﷺ حكومة سياسية عندما سنحت له الفرصة، لايجاد العدالة، وتبعاً لايجاد العدالة، تسنح الفرصة ليأتي كل انسان بكل ما لديه. ولا يمكن في محيط مضطرب قيام اهل العرفان، بعرض عرفانهم، واهل الفلسفة، بعرض فلسفتهم، واهل الفقه بعرض فقههم. وحين تكون الحكومة حكومة عدل الهي، وتقوم باجراء العدالة ولا تسمح للانتهازيين من بلوغ اهدافهم، يتحقق عند ذلك محيط هادىء.

وفي هذا الميحط الهادىء، يتوفر كل شيء. وبناء على هذا، (ما نودي بشيء مثل ما نودي بالولاية) لأنها حكومة[3].

واضافة الى ذلك، يرى سماحة الامام، في تعبير أبلغ، ان الاحكام الاسلامية هي وسيلة لاقامة حكومة لائقة، واقامة العدالة اللازمة. وتكون

---

(١) صحيفة نور: ج ٢٠ ص ٢٩.

(٢) نفس المصدر: ص ٣٠.

(٣) نفس المصدر.

الاحكام في هذا النظام، مطلوبة بالعرض، وتكون الاصالة للعدالة وهي مطلوبة بالذات[1].

ويوجد في كلام الامام الخميني، شكلاً آخر من الاستدلال في كون الحكومة أهم. ويقوم هذا الاستدلال على المقدمة التالية المقبولة وهي: (يمكن معرفة قيمة كل موضوع، ومدى اهميته من نوع الاستثمار له)، وبما انه تلاحظ كل انواع التضحية في سيرة الائمة المعصومين عليهم السلام في طريق حاكمية العدالة واقامة الحكومة الاسلامية وتحمل اولئك القادة الذين لا يخطؤون كل انواع المرارة والمصيبة في هذا الطريق، فان هذا الهدف يقع في اعلى درجات الاهمية، بحيث ان تضحية افضل الناس بنفسه في ذلك الطريق، ليس جائزاً فحسب، بل يعتبر تكليفاً شرعياً.

(لقد ضحى سيد الشهداء بكل اعتباره وبنفسه وباطفاله وبكل شيء.... لقد جاء وأراد ان يتولى الحكم ايضاً، لقد جاء لهذا الغرض اساساً).[2]

ولسماحة الامام كلام آخر في تقدم مصلحة المجتمع على مصلحة الفرد، وبما ان الحكومة والعدالة، هي مصلحة عامة وشاملة[3]، فهي مقدمه على مصلحة

---

(١) الاسلام هو الحكومة بشؤونها، والاحكام قوانين الاسلام وهي شأن من شؤونها بل الاحكام مطلوبات بالعرض وامور آلية لاجرائها وبسط العدالة (الامام الخميني: كتاب البيع، ج ٢، ص ٤٧٢).

(٢) صحيفة نور: ج ٢٠، ص ١٩٠.

(٣) ان شمولية قيمة من القيم وعمومية حكمة من الحكم، هي من معايير افضليتها مقارنة بالقيم الخاصة فمثلاً يقول امير المؤمنين عليه السلام: (العدل سائس عام والجود عارض خاص) وعلى هذا الاساس، فان المباديء الاجتماعية مقدمة على المباديء الفردية (راجع: نهج البلاغة: الحكمة ٤٣٧).

الفرد، وهي خاصة ومحدودة. ومن هنا فان تضحية الفرد لاصلاح المجتمع، مقبولة عقلاً وتنطبق على مذاق الشريعة:

(لقد جاء جميع الانبياء لاصلاح المجتمع وكان كلهم يرون وجوب التضحية بالفرد من اجل المجتمع. ومهما كان الفرد عظيماً، فانه يجب ان يضحّى بهذا الفرد وان كان افضل من كل شيء في الدنيا، اذا تطلبت مصالح المجتمع. وعلى هذا المعيار ضحّى سيد الشهداء بنفسه واصحابه وانصاره. ان الفرد يجب ان يضحّى به من اجل المجتمع. يجب اصلاح المجتمع. (ليقوم الناس بالقسط). يجب ان تتحقق العدالة بين الناس وفي المجتمع[١].

٣ـ تقدم الحكومة على جميع الاحكام

(ان الحكومة .... تتقدم على جميع الاحكام الالهية الفرعية)[٢].

وبعد تبيين القاعدة السابقة وهي (ان الحكومة، هي اهم الاحكام الالهية) فانه لا حاجة الى مبحث مستقل بشأن تقدم هذه القاعدة على جميع الاحكام الاخرى، لأن الاهمية تعرض معيار التقدم، واستفاد الامام من هذا المبنى، وقال:

ان الحكومة هي اهم الاحكام الالهية وتتقدم على جميع الاحكام الالهية الفرعية).

ومع هذا، فان اهمية الموضوع تستلزم دراسته بتوضيح اكثر. تحصل موارد كثيرة في الحياة الاجتماعية، تواجه فيها مراعاة تكاليف مختلفة موانع ومحاذير،

---

(١) صحيفة نور: ج ١٥، ص ١٤٠.

(٢) صحيفة نور: ج ٢٠، ص ١٧٠.

ولابد من اختيار احد التكاليف، وتحصل مثل هذه القيود في دائرة القضايا الخاصة والاختيارات الفردية ايضاً، مثل طالب مدرسة، عليه ان يذهب الى المدرسه ويتعلم دروسه، من جهة، ويلحق ذهابه الى المدرسة ضرراً به او بزملائه في الصف بسبب اصابته بمرض، من جهة اخرى. او مثل طبيب جراح يسعى الى معالجة المريض. من جهة، ويشخّص ان انقاذه يكون في قطع عضو فاسد في بدنه، من جهة اخرى. في مثل هذه الموارد، لابد من مراعاة المصلحة الأهم وتقدم التكليف الأهم، وان تم تجاهل مصلحة اخرى خلال هذا الاختيار. ومن هنا يخلد طالب المدرسة الى الراحة الى أن يشفى ويتم اعفائه من الحضور في المدرسة. كما ان الطبيب، يقدم حفظ نفس المريض، على معالجة عضو منه.

ويظهر هذا النوع من التزاحم اكثر في العلاقات الاجتماعية المعقدة، لان مراعاة مصلحة المجتمع، في كل مودر، قد لا ينسجم مع المصلحة الخاصة لبعض الافراد، واذا كان على الحكومة ان تفكر في برامجها واجراءاتها، بمراعاة مصلحة جميع الافراد، فانه لابد لها ان تعطل الاعمال وتوقف جميع البرامج.

وهل هناك مشروع يحظى بموافقة الجميع؟ وهل بالامكان تدوين قانون يقبل به الجميع؟ وحتى لو تم التعامل بشدة مع تجار المخدرات ومن يقوم بتوزيعها، فانهم سيتعرضون الى مشكلة واذا تركوا وحالهم تضررت مصلحة المجتمع. وااذ لم تول مقررات المرور، أهميه وسمح لكل شخص سياقة واسطة النقل بأي شكل كان، تزول مصلحة المجتمع وتتعرض ارواح الناس وبقية السواق الى الخطر، ويختل نظام المرور وتضيع ساعات طويلة من عمر الناس. واذا كانت مراعاة القوانين الزامية، فذلك لا يرضي من يرى نفسه في قيد وقد اعتاد على ارتكاب المخالفات.

ولا بد في جميع هذه الموارد من قيام جماعة من العقلاء والاخصائيين في هذا الفن، بدراسة الموضوع وتحديد مصلحة المجتمع وحدودها وافساح المجال للحكومة لتطبيق المقررات والتصدي لمرتكبي المخالفات، لأن توقف الحكـومة في الحدود التي لا تتعرض فيها الحريات الفردية لاية صدمة ولا يدفع شخص الى عمل يخالف رغبته، يؤدي عملياً الى زوال دور الحكم في ادارة المجتمع وزوال اهداف مجتمع متقدم. واذا لم تكن هناك الزامات حكومية، فانه لا يحصل تنظيم اقتصادي ولا تنظيم بلدي.

ويكون كل شخص حراً في القيام بأي شكل من اشكال النشاط الاجتماعي وكل عمل من دون ضابطة ومانع، وبالتالي لا يمكن تطبيق سياسة فـي مـجال دخول وخروج البضائع في البلاد وليس بالامكان الزام شخص في اداء الخدمة العسكرية الالزامية وغيرها.ولا يكون للحكومة بالمعنى الحقيقي لها، وجود في هكذا مجتمع، والايديولوجية التي تعرض هكذا نـموذج مـضطرب، تـؤيد فـي الحقيقة انكار الحكومة.

وذكر الامام الخميني موارد لصلاحيات الحكومة، وبيّن مبناه فـي تـقدم الحكومة على جميع الاحكام الفرعية.

لو كـانت صـلاحيات الحكـومة فـي اطـار الاحكـام الالهـية الفـرعية، فيجب...ان تكون الحكومة الالهية ظاهرة تفتقد الى المعنى والمضمون، واشـير الى نتائج ذلك والتي لا يمكن لأي شخص ان يلتزم بها، مثلاً:

ـان شق الطرق الذي يستلزم التصرف في منزل أو حريم منزل، لا يقع في اطار الاحكام الفرعية.

ـالخدمة العسكرية الالزامية والارسال الى الجبهات.

ـمنع دخول وخروج البضائع.

ـمنع الاحتكار (ماعدا عدة موارد).

ـالاعمال الگمركية.

ـالضرائب.

ـمنع ارتفاع اسعار المواد.

ـالتسعير.

ـمنع توزيع المخدرات.

ـمنع الادمان على المخدرات بأي شكل كان، ما عدا المشروبات الكحولية.

ـحمل الاسلحة مهما كان نوعها.

ومئات الامثلة الاخرى التي هي خارج صلاحيات الحكومة. ان الحكومة، وهي شعبة من الولاية المطلقة لرسول الله ﷺ، هي من الاحكام الاولية للاسلام وهي مقدمة على كافة الاحكام الفرعية، حتى الصلاة والصوم والحج:

ـيحق للحاكم أن يهدم مسجداً أو منزلاً يقع في طريق ويدفع قيمة المنزل لصاحبه.

يحق للحاكم عند الضرورة تعطيل المساجد.

ـ وتخريب المسجد الذي يكون ضراراً، في حالة عدم الارتفاع من دون تخريب.

ـ يحق للحكومة الغاء اتفاقياتها الشرعية التي عقدتها مع الناس، من طرف واحد، اذا كانت تلك الاتفاقيات تتعارض مع مصالح البلاد والاسلام.

ـ يحق للحاكم منع كل أمر، سواء كان عبادياً او غير عبادي، مادام جريانه

يتعارض مع المصالح الاسلامية.

ـ يحق للحكومة، منع الحج، وهو من الفرائض الالهية المهمة، اذا رأت ذلك يتعارض مع صلاح البلد الاسلامي[1].

وفي فصول متقدمة ذكرنا بما يناسب مبحث التصرفات الحكومية للنبي ﷺ، موارد من هذا النوع من الالزامات في الامور التالية:

ـ الزام بعض التجار بقبول بعض المقررات الخاصة.

ـ منع الصيد في مناطق خاصة.

ـ منع تناول بعض الموارد الغذائية الحلال في ظروف خاصة.

ـ النهي عن بيع الاراضي الزراعية، في بعض المناطق.

ـ الالزام باعطاء الفائض على الحاجة من المياه المستخدمة لاغراض الزراعة، الى الآخرين، في الظروف الخاصة.

وبيّن آية الله بهشتي، وهو من رواد طرح ودراسة مسائل الحكومة الاسلامية، قبل اكثر من ثلاثة عقود، صلاحيات الحكومة على اساس (تقدم مصلحة المجتمع على الفرد) وقال:

ان الاصل الأولي في الاسلام هو ان كل شخص مسلّط على نفسه وماله وعرضه وحقوقه، ولا يحق لأي شخص التجاوز على ذلك، ولكن اداء الوظائف التي تقع على عاتق الحكومة الاسلامية يستلزم في بعض الموارد المخاطرة بنفس او عرض او مال او حق شخص او بعض الاشخاص. وقد لا يكون اي شخص مستعداً للتضحية بنفسه او عرضه او ماله طاعة لأمر الحكومة، في هذه الموارد لو

(١) نفس المصدر: ص ١٧٠ و ١٧١.

أردنا ان يحفظ على التسلط الشخصي للافراد على أنفسهم وما يتعلق بهم بصورة تامة ولا يقع أي خلل في ذلك، فان مصلحة الامة، التي يجب على الحكومة حفظها، تتعرض الى الخطر، وبما ان مصلحة المجتمع والامة، مقدمة مصلحة الفرد، فانه لابد من اعطاء الحكومة صلاحيات حتى تتمكن من ا لقيام في هذه الموارد الضرورية، بأي نوع من التدخل لتأمين مصالح الدين والامة والعدالة العامة وحفظ الحقوق الالهية والاجتماعية والفردية الالزامية وهذه هي (الولاية العامة)[1].

وعلى اي حال، فان الحكومة يجوز لها التدخل في جميع الموضوعات التي لها علاقة بمصالح المجتمع بشكل ما، ويؤدي عدم تدخل الحكومة الى اضاعة مصلحة الامة، وعليها ان تعمل على اساس تشخيص الأهم، لان تقديم الأهم على المهم، في جميع موارد التزاحم، هو من المباديء المقبولة في الفقه الاسلامي.

٤ ـ الحكم الحكومي، من الأحكام الأولية

(ان الحكم الحكومي، هو من الاحكام الأولية)[2].

---

(١) عرض الشهيد آية الله بهشتي في سنة ١٣٣٨ مبحثاً تحت عنوان (الحكومة في الاسلام) نشر في مجلة (مكتب تشيع)، ثم قام بمشاركة عدد من فضلاء الحوزة، بعمل تحقيقي حول الحكومة الاسلامية. وبالنتيجة دوّن اطروحة تضم اثنى عشر مبحثاً يضم كل منها فصولاً متعددة ومتنوعة، وقد نشر ملخص لهذه الاطروحة في مجلة (التاريخ والثقافة المعاصرة) (العددان: ٣ و ٤) تحت اشراف السيد هادي خسرو شاهي.

(٢) صحيفة نور: ج ٢٠، ص ١٧٤.

اعتبر بعض علماء الفقه، الاحكام والمقررات الحكومية بأنها من الاحكام الثانوية. وعليه اعتبروا هذه الاحكام داخلة في اطار الاحكام الاضطرارية وظنوا ان رجال الدولة لا يجوز لهم استخدام الالزامات القانونية ما دامت ادارة البلاد لا تواجه أزمة. ومبنى هذا الرأي هو ان الحكومة يجب ان يكون لديها تجويز من احد العناوين الثانوية للتدخل في امور المجتمع، مثلاً تستفيد مثلاً من مجوّز (لاضرر) او (لا حرج). ومن الواضح ان هذا النوع من التجويزات له حالة استثنائية ويتعلق بموارد خاصة فقط حيث يقع موضوع حرجي او ضرري. انهم ينكرون كل اشكال الحكم الحكومي خارج اطار الاحكام الثانوية ولا يرون شرعية لاي تدخل لمجرد وجود مصلحة، الا ان تكون مصلحة في حدود رفع الحرج او مصلْ في حدود رفع الضرر او مصلحة في حدود منع وقوع خلخل في النظام.

ولكن الامام الخميني، لا يرى ان الاحكام الحكومية مختصة بالعناوين الثانوية، بل كان يذكر تارة ممارسة الولاية في مقابل الاحكام الثانوية. وذكر في وصيته ما يلي:

اطلب واوصي مجلس صيانة الدستور....الالتفات الى ان ضرورات البلاد، يجب ان تجرى بالاحكام الثانوية تارة وبولاية الفقيه تارة اخرى[1].

ولتوضيح ذلك نقول: ان هناك اقسام مختلفة لتدخل الحكومة في حقوق واموال الاشخاص وهي:

١ ـ التدخل على ضوء العناوين الثانوية، من قبيل أمر رسول الله ﷺ،

---

(١) صيحفة نور: ج ٢١، ص ١٨٧.

لشخص انصاري بقطع شجرة سمرة بن جندب[1]. على مبنى الذين يرون (لاضرر) من العناوين الثانوية.

٢ ـ التصرف في اموال الشخص الذي يمتنع عن اداء الحقوق المالية والتزاماته، من قبيل زوج يرفض دفع نفقة زوجته من دون سبب. وفي هذا الصدد فان فتوى الفقهاء هي:

اعطي اذناً بأن يأخذ ما يحتاجه لنفقة الحرب والقضاء على اهل الكفر والطغيان، من خراج الاراضي المفتوحة عنوة وامثال ذلك، وكذلك زكاة الذهب والفضة والحنطة والتمر والزبيب والابل والبقر والغنم واذا لم تكف هذه ولم يكن هناك طريق آخر لتأمين نفقة الحرب فانه مسموح له ان يأخذ من اموال سكان المناطق الحدودية كي يدافع عن ارواحهم واعراضهم، واذا لم تؤمّن نفقة الحرب، فانه مسموح له ان يأخذ من اموال الآخرين ويجب على كل مسلم طاعة امر السلطان.[2]

٣ ـ التصرف في اموال الاشخاص الذين يحجرون بسبب نقصان العقل أو صغر لاسن او الافلاس ولا يحق لهم التصرف في اموالهم.

٤ ـ التصرف في الاموال الخاصة للافراد، في مصالح أهم ولازامية من قبيل الدفاع عن البلاد، فمثلاً أصدر العلامة الشيخ جعفر كاشف الغطاء، خلال الحروب التي وقعت بين ايران وروسيا، اذناً للملك آنذاك، فتح علي شاه.[3]

ان الموارد آنفة الذكر، لها سند خاص، اضافة الى انطباقها على القواعد

---

(١) وسائل الشيعة: ج ١٧، ص ٣٤٠.

(٢) جواهر الكلام: ج ٣١، ص ٣٨٨.

(٣) انظر: جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء، ص ٣٩٤.

العامة للفقه ولا حاجة الى أدلة الولاية لاثبات شرعية تدخل الحكومة. ومن هنا فان هذه الموارد تحظى بقبول حتى الذين لديهم شك في أدلة النيابة العامة.

وهناك نوع آخر من الالزامات الحكومية التي لا تنطبق على ايّ من العناوين المذكورة، من قبيل المشاريع التي تنفذها الحكومة في اطار المصالح العليا للبلاد والرفاه العام، مثل مشاريع التحديث التي تقام في المنطاق القديمة للمدن ومن اجل رفع مشكلات الحياة في المدن، او المقررات التي يجب ان تراعى الزاماً في مجال دخول السلع او خروجها من البلاد.

ان الاستناد الى العناوين الثانوية، لهذه الامور، على اساس رأي الامام الخميني، لا ضرورة له، والمصلحة العامة تهيء الطريق لتدخل الحكومة، وان لم تصل الى حد الاضطرار والحرج والضرر، لأن هذه الصلاحيات هي من مستلزمات الحكم، والقبول بالحكومة في الاسلام، يعني القبول والموافقة على هذا التدخل، لأن الحكومة في غير هذه الحالة تكون ظاهرة تفتقد الى المضمون، ومؤسسة عقيمة.

ثم ان المصلحة العامة، اذا لم تحظ باهتمام الحكومة، فان المجتمع الاسلامي سيواجه بالتالي اخطاراً حقيقية وقد يتعرض اساس الدين الى الخطر.

(ان مصلحة النظام، هي من الامور المهمة التي تؤدي الغفلة عنها الى الحاق ضرر كبير بالاسلام العزيز احياناً، ومصلحة النظام والناس، هي من الامور المهمة التي قد يؤدي التصدي لها الى التشكيك باسلام حفاة الارض في الازمنة البعيدة والقريبة وغير ذلك[١]).

---

(١) صحيفة نور: ج ٢ ص ١٧٦.

وعلى ضوء هذه المسألة، لو أراد البعض العمل بمقتضى الاحتياط في قضية صلاحيات الحكومة، فعليهم ان يلتفتوا الى ان توسعة صلاحيات الحكومة لتحقيق المصلحة العامة، ينطبق على الاحتياط، حيث أن وضع القيود في هذا الصدد بحجة (الناس مسلطون على اموالهم) ومنع الحكومة من القيام باجراءات يترتب عليها الرفاه العام والمصلحة العامة وتقدم البلاد، هو خلاف للاحتياط الديني. وكان رأي آية الله بهشتي في قضية تدخل الحكومة في التسعير، والذي اعتبره البعض خلافاً للاحتياط، هو ما يلي:

ان الأمر الذي أجزم فيه هو انني اعتبر الرأي القائل:

(ان التسعير، ليس له دليل واضح، وبناءً على هذا، فان الافتاء بجواز التسعير، هو خلاف الاحتياط). انني اعلم بالتأكيد انه خلاف الاحتياط، لان هكذا فقه يظهر من مكان سيء، لانه يدفع المجتمع الى عدم المجيء الى الفقه والفقيه، وعدمم المجيء حتى الى الاله الذي ارسل الفقه[1].

ولكن وقبل ان يأتي دور الاحتياط ونقوم بحل المشكلات الاجتماعية، ودائرة صلاحيات الحكومة عن هذا الطريق، فانه ينبغي التأمل في جوهر الولاية والحكومة وتشخيص مدى الكفاءة ومدى التدخل والصلاحيات من خلال معرفة فلسفتها وغايتها، من جهة، واساس وجودها، من جهة اخرى.

ان الولاية هي تصدي امور المجتمع وادارته[2]. والحكومة مختارة في اطار قضايا المجتمع وتدبيره، مثلما ان كل شخص مختار في اطار القضايا الفردية

---

(١) صحيفة جمهوري اسلامي: ٦٧/١/٣٠، سيد محمد حسيني بهشتي: الربا ص ٣٦.

(٢) كتب العلامة الطباطبائي يقول: نسمي الصفة التي بموجبها، يتصدى شخص او جهة الامور الآخرين، ويدير شؤون حياتهم مثل شخصية حقيقية بالولاية. (مقالة الولاية والزعامة، المرجعية والعلماء، ص ٧٤.

والمصالح الخاصة ويعمل على اساس رؤيته وتشخيصه.

ان الحكومة ليست من الامور التأسيسية والابتكارية في الشرع، عرض لها تعريف جديد في الشريعة، فالحكومة وتدبير المجتمع، هي موضوع معروف من قبل عامة العقلاء وله سابقة، وقد امضاه الاسلام ايضاً، وان جعل شروطاً خاصة لرئيس الحكومة لتوفير امكانية بلوغ الاهداف المقدسة التي يريدها للمجتمع. ان المفهوم المعروف للحكومة لدى العموم، ليس الا ادارة المجتمع في اطار المصالح، وهذه هي الوظيفة الاساسية للحكومة. عند تحليل هذا المفهوم ومعرفة موقعه، ينبغي الالتفات الى ان قضايا كل مجتمع هي على نوعين:

١ ـ القضايا ذات الصلة بافراد المجتمع، ويكون كل فرد مستقل في اتخاذ القرار بشأنها.

٢ ـ القضايا ذات الصلة بالمجتمع، ولا يتخذ اي شخص قراراً بشأنها بصفته (شخص).

وتقع مصلحة كالمجتمع، في القسم الثاني وتتعلق بولي المجتمع وبما أن قرارات المؤسسة الحكومية، لا تكون من دون صلة بالافراد، فان شرعية الولاية والحكومة تكون بالتأكيد بمعنى نفوذ قراراتها في حق الافراد، واذا كانت الولاية مستندة الى اذن الشرع، فان نفوذ هذه القرارات ازاء افراد المجتمع يكون مستنداً الى هذا الاذن. وبالنتيجة فان الولاية حينما تقوم باجراء في اتجاه مصلحة المجتمع، يلغى رضا وقبول جميع الافراد.

وعلى هذا الاساس، لا يصل الحال الى انتظار الحكومة تشخيص مالك المنزل الذي يقع في مسير شارع او مشروع بلدي آخر، وجود مصلحة في تنفيذ المشروع ويوافق على ذلك، وعند ذلك تقوم الحكومة بالعمل، لأن تشخيص

مصلحة الامة والعمل على ضوئه، اوكل الى الحكومة[1].

وبهذا التحليل يتم تشخيص مصلحة المجتمع، في اطار تدبير امور الناس، والذي يرتبط بحياة وحقوق الافراد، من دون الحاجة الى العناوين الثانوية، واستناداً الى التأكد من وجود مصلحة عامة. ويرى آية الله السيد محمد باقر الصدر، تدخل الحكومة في الاشراف على توزيع السلع وكذلك تسعير السلع والخدمات، جائزاً على هذا المبنى ويقول:

لو أمر الحاكم الاسلامي بشيء على مبنى تشخيص مصلحة المجتمع فانه يجب على جميع المسلمين تبعية ذلك ولا يحق لأي شخص ان يعارض، وحتى لو ان شخصاً لم ير اهمية كبيرة لتلك المصلحة فانه لا يحق له المخالفة؛ مثلاً في الفقه تم تحريم احتكار بعض السلع الضرورية فقط واوكل الى حاكم الشرع الحيلولة دون الاحتكار في السلع الاخرى وكذلك التسعير على اساس المصلحة. ومن هنا فانه اذا استفاد الحاكم من هذا الحق فان طاعته واجبة.[2]

ويلاحظ بكثرة في كلمات الفقهاء السلف، اهتمام بتأثير ودور المصلحة العامة، في توسعة صلاحيات الحكومة، وان لم يحصل تحليل ودراسة معمّقة لذلك من قبل اصحاب الرأي في الفقه، بسبب بعد الفقهاء عن الحكومة، وبساطة مسؤوليات انظمة الحكم في القرون المنصرفة.

فمثلاً رغم ان الشيخ المفيد يرى ان الناس احرار في اتخاذ اي قرار بشأن قضاياهم الاقتصادية، لوجود قواعد مثل (الناس مسلطون على أموالهم)، فانه يقول: يقوم ولي الامر بالتسعير طبقاً لما يراه مصلحة، طبعاً القيمة التي لا تؤدي

---

(١) راجع: محمد مؤمن: كلمات سديدة في مسائل جديدة، ص ١٧ و١٩.

(٢) السيد محمد باقر الصدر: الفتاوى الواضحة، ص ١١٦.

الى وقوع ضرر لاصحاب السلعة.[1]

وتدل بعض استدلالات صاحب الجواهر ان قيام ولي الامر بالمصلحة العامة، كان مبدءً مسلّماً به بنظره[2]. وتدل تعابير فقيه بارز، مثل الشهيد الاول، ان الولاية، هي تدبير المصلحة العامة. وقد فسّر القضاء، وهو شعبة من الولاية والزعامة، بـ(الولاية على الحكم في المصالح العامة، من قبل الامام)[3] وقد أيّد علماء آخرون مثل صاحب الجواهر، هذا التفسير[4].

النتيجة

ان الولاية على الناس، تقتضي ان كل ما يقع في اطار اختيار الناس وموكل اليهم، يكون من صلاحية ولي المجتمع، في حالة ان له علاقة بمصلحة المجتمع. وهذه الولاية، غير مقيدة او محدودة بالموارد الضرورية والحرج ولا تحتاج الى الحصول على رضا جميع الافراد في جميع الموارد. وصلاحيات الحكومة هذه، هي من لوازم الحكومة ولا تتجزء عنها.

وهذا لا يعني ان احكام الله، مشمولة بالولاية، لأن هذه الاحكام لا تقع اساساً في اطار صلاحيات الناس واختيارهم ولا تتغير حسب المصالح المتغيره، بل في حالة تغيير موضوع حكم الشرع لتغير ظروف المجتمع، فان الحكم يتغير تبعاً لذلك، فمثلاً لو اقترن اداء فريضة الحج، في ظروف خاصة، باضرار بالغة

---

(١) الشيخ المفيد: المقنعة، ص ٦١٦.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤٠، ص ٣٢٦.

(٣) الشهيد الاول: الدروس الشرعية، ج ٢ ص ٦٦.

(٤) جواهر الكلام: ج ٤٠ ص ٩.

بالامة الاسلامية، فانها تعطّل بصورة مؤقتة، من قبل امام المسلمين. وهذا النوع من التدخل الذي يحصل على اساس معايير مقبولة شرعاً، من قبيل مراعاة المصلحة الأهم، يستند الى اذن الشرع.

اذن ينبغي القول بشكل عام: ان الاحكام الحكومية لا تتقيد بالعناوين الثانوية ولا تقع دائماً خارجها.

حدود الولاية المطلقة

هل ان الولاية المطلقة، لا تعرف أي حد ومحررة من كل قيد؟

هذه المسألة يمكن دراستها من زوايا مختلفة:

١ ـ من الزاوية الفلسفية وموقع الولاية.

٢ ـ من زاوية آراء الفقهاء، وخاصة من يؤيد الولاية المطلقة.

٣ ـ من زاوية الأدلة التي يستند اليها في الولاية المطلقة.

وتشير المباني الاسلامية وأقوال المفكرين المسلمين، الى ان للولاية منطقة خاصة وحدود معينة. وتقع هذه الحدود، على محور المسؤوليات المشخصة في النصوص الدينية للحكومة الاسلامية، من قبيل اجراء الاحكام الجزائية وجباية الضرائب وتوزيعها وقيادة القوات المسلحة، من جهة، وتقوم على المصلحة العامة وصلاح المجتمع، من جهة اخرى.

وفي القسم الاول، ذكرت ضوابط ومقررات متعلقة بنفس الشريعة، والحكومة مكلفة باجرائها بصورة دقيقة، أمّا في القسم الثاني، فان تشخيص خير الامة وصلاح المجتمع واتخاذ القرار على اساس ذلك، يتم من قبل الحكومة.

وهذه الآراء المبنية على الصلحة والتي تصدر تارة على شكل برامج لها فترات محددة، وتارة على شكل تعليمات مؤقتة، تكون في استمرارها وبقائها، تابعة لظروف المجتمع والتغييرات الاجتماعية. ومن هنا فان صلاحيات الحكومة، تكون محدودة بمراعاة مصلحة المجتمع وليس من صلاحياتها التدخل خارج هذا الاطار.

ويمكن تبيين هذه المحدودية، على اساس مباني مختلفة وهي: المبني الأول: ان هناك حاجة الى الولاية، في علاقات الناس مع بعضهم الآخر للقيام بالاعمال المعطّلة وتطبيق التكاليف المتروكة.

ومن هنا يتم التعيين الالهي للوالي، أو انتخابه من قبل الناس، لرفع هذه الحاجة، والا فان تدخل الحكومة، لا معنى له حين يتكلف الاشخاص برغبتهم وارادتهم، قضاياهم، وليس لديهم قصوراً في القيام باعمالهم ولا يحصل بينهم اي تصادم. وفي هذه الموارد لا يفكر الناس بالانتخاب لقبول ولاية شخص آخر، ولا يقوم الشرع المقدس، بجعل الولاية، من دون حكمة ومصلحة.

اذن فالولاية في مفهومها وحقيقتها، لا تدل اكثر من تكفل الامور الاجتماعية، وقد أوضحنا ذلك بتفصيل اكثر في الفصل السابق.

المبنى الثاني: ذكر الذين قبلوا الولاية المطلقة على مبنى النصوص الدينية، ان مفاد هذه النصوص، هو الولاية في منطقة المصلحة العامة. ورغم عدم ذكر هذا القيد في نصوص الروايات، ولكن لا يوجد دليل على الولاية أوسع من ذلك، على ضوء ذلك المبدء الارتكازي والعقلاني، فمثلاً فسّر سماحة الامام الخميني، عبارة الامام الصادق عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة:

(فاني قد جعلته حاكماً)[1] كما يلي:

أي انني جعلت الفقيه حاكماً في الامور التي يحتاج فيها الناس الى الحكومة، من قبيل القضايا السياسية والقضائية[2].

ومن هنا، فان نيابة الفقيه العامة والمطلقة للامام عليه السلام، تعني مساواة الصلاحيات الحكومية فقط، لا ان تكون للفقيه صلاحية خارج اطار الحكومة. وصرّح بهذا القيد مراراً في كلمات سماحة الامام:

فيكون لهم (في الجهات المربوطة بالحكومة) كل ما كان لرسول الله صلى الله عليه وآله[3].

وقال:

فللفقيه العادل جميع ما للرسول والائمة عليهم السلام مما يرجع الى الحكومة والسياسة[4].

وقال بشكل أوضح: اذا كانت للامام المعصوم صلاحيات خارج اطار المصلحة العامة فانها غير ثابتة للفقيه وطبعاً لا تدل ادلة ولاية الفقيه على اكثر من هذه الولاية حتى يعتبر نفي ولاية الفقيه في غير موارد المصلحة العامة، تخصيص لتلك الادلة.[5]

---

(١) ان اطلاق الدليل من منظار فن (اصول الفقه) - والذي يعرض اسلوب فهم النصوص - يكون تاماً في حالة ان مقدمات الحكمة تكون تامة، والفهم العرفي لعبارات مثل (فاني قد جعلته حاكما) لا يرى الرواية في مقام بيان ولاية اكثر من احتياجات المجتمع والقدر المتيقن في مقام التخاطب يجعل مشمول الولاية اوسع من ذلك موضع شك.

(٢) الامام الخميني: الوسائل، رسالة الاجتهاد والتقليد، ص ١٠٦.

(٣) الامام الخميني: كتاب البيع، ج ٢، ص ٤٦٦.

(٤) نفس المصدر: ص ٤٦٧.

(٥) نفس المصدر: ص ٤٨٩.

اذن فاطلاق الولاية، هو بمعنى شمول الولاية لجميع موارد مصلحة المجتمع، لا أن يراد من تعبير الولاية المطلقة، عرض صلاحيات اوسع من ذلك.

واشار الى هذه المسألة فقهاء آخرون كتبوا في تبيين الولاية المطلقة: ان مدى الولاية وصلاحيات الحكومة في النظام السياسي القائم على ولاية الفقيه محدود بمصلحة الامة.[١]

بل يمكن الزعم ان اي من الفقهاء لم يقبل ولاية اوسع من حدود المصلحة العامة وحتى انهم صرحوا بنفي ذلك، فمثلاً كتب صاحب (مفتح الكرامة) يقول:

ان ولاية الحاكم ليست مطلقة مثل سلطة المالك على ماله بل ان هذه الولاية هي في حدود الحاجة والمصلحة.[٢]

ويقول الفقيه اللامع، الشيهد الثاني:

(ان الفقيه في عصر الغيبة، عين للمصلحة العامة)[٣]

كما قال الفيض الكاشاني:

(يتكفل الفقهاء في عصر الغيبة، اقامة السياسات الدينية)[٤]

وفي العصر الاخير، كان مبنى آية الله الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، وهو من المدافعين عن الولاية المطلقة للفقيه، كما يلي:

---

(١) سيد كاظم الحائري: اساس الحكومة الاسلامية، ص ٧٢.

(٢) سيد محمد جواد العاملي: مفتاح الكرامة، ج ٥ ص ١٦٤.

(٣) الشهيد الثاني: مسالك الافهام: ج ٣ ص ٩٣.

(٤) الفيض الكاشاني: مفاتيح الشرايع، ج ٢ ص ٥٠.

(ولاية الفقيه، تعمّ ما فيه المصلحة)[1].

وفي هذه العبارة صراحة على ان قوام الولاية، هو بالمصلحة. وفي هذه التعابير الفقهية، تخرج الولاية من قيود الضرورات، وتحدد في اطار المصالح. ولذلك فان ما لا يقع في دائرة المصلحة العامة والخير العام، خارج عن منطقة الولاية وحريم تدخل الحاكم. وتلاحظ في فقه اهل السنّة المسألة التالية بوصفها قاعدة عامة وهي:

التصرف على الرعيّة منوط بالمصلحة[2].

ورغم ان اساس هذا المبنى، واضح من حيث مستنداته الشرعية كذلك آراء الفقهاء والادارك العقلي، ولكن ذكر موارد من السيرة الحكومية للائمة المعصومين عليهم السلام يوضح نموذج الولاية:

ان التعاليم الحكومية لامير المؤمنين عليه السلام تدل على أن الحاكم الاسلامي يجب ان يعمل في اطار المصلحة الاسلامية والمسلمين وان لا يتجاوز هذا الاطار، فمثلاً يقول الامام علي عليه السلام في عهده الى مالك الاشتر: واعلم ـ مع ذلك ـ ان في كثير منهم ضيقاً فاحشاً، وشحاً قبيحاً واحتكاراً للمنافع وتحكماً في البياعات، وذلك باب مضرة للعامة، وعيب على الولاة فامنع من الاحتكار، فان رسول الله صلى الله عليه وآله منع منه، وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل واسعار لا تجحف بالفريقين من البائع والمبتاع، فمن قارف حُكرةً بعد نهيك إياه فنكّل به وعاقبه في غير اسراف.[3]

---

(١) محمد حسين كاشف الغطاء: الفردوس الاعلى، ص ٥٤.

(٢) كاشف الغطاء: تحرير المجلة، ج ١ ص ٤٠.

(٣) نهج البلاغة: الرسالة ٥٣.

وفي رسالة اخرى كتبها الى المسؤولين عن الشؤون المالية للحكومة، اكّد الامام عليه السلام على حفظ الامن المالي لمن يعيش في ظل الحكومة الاسلامية، سواء كانوا مسلمين او كفاراً معاهدين، وقال:

(الّا ان تجدوا فرساً أو سلاحاً يعدى به على اهل الاسلام فانه لا ينبغي للمسلم ان يَدْع ذلك في ايدي اعداء الاسلام فيكون شوكة عليه).[1]

في هذه الرسالة تم بيان احد موارد المصلحة العامة والتي تجيز التدخل في الاموال الخاصة. وهذا التدخل من قبل الحكومة، لضبط اموال الاشخاص، كما هو واضح، له فلسفة معقولة وحكمة مقبولة عقلاً، ويعتبر من المصاديق الواضحة لحفظ الخير العام وصلاح الامة.

وعلى اساس هذه القاعدة، كان الامام علي عليه السلام يعمل في ادارته للبلاد، وكان يرى تأمين حقوق الاشخاص والدفاع عنها في اطار العدالة الاجتماعية، من اهم وظائف الحكومة، ويؤكد على تدخل الحكومة ووضع قيود من قبلها في موارد مصلحة المجتمع، فمثلاً حين تحرك من العراق الى معركة صفين وصل الى (رقّة) وطلب من اهالي تلك المنطقة بناء جسر على نهر فيها لعبور الجيش، فرفض الاهالي في البداية، ولكن مالك اجبرهم على القيام بهذا العمل وعبر الجيش.[2].

الحدود السلبية للولاية

ان المصلحة العامة، هي (حد) الولاية، ويمكن تشخيص وتفكيك بعدي

---

(١) نفس المصدر: الرسالة ٥١.

(٢) احمد بن يحى البلاذري: انساب الاشراف، ج ٢ ص ٢٩٨.

نفي واثبات الولاية، على ضوء هذا الحد، ويمكن بـهذا المـعيار مـعرفة مـوارد شرعية، ممارسة الولاية، وكذلك موارد شرعيتها.

وفسّر آية الله الميرزا محمد حسين النائيني، الحكومة العـادلة بـ(الولايـة على اقامة المصالح النوعية). ومن هنا يرى ان صلاحيات هكذا حكومة محدودة بهذا القدر[١].

وكان لسماحة الامام الخميني، اهتمام اكثر من الفقهاء الآخرين، بمراعاة هذا الحد بصورة دقيقة ولعله بسبب المراعاة الدقيقة لهذه الضابطة، فقد اعتبر بعض الموارد التي اعتبرها فقهاء آخرون مشمولة بالولاية، خارج اطار ولاية وتدخل الحكومة، فمثلاً يرى الفقهاء الذين يعتبرون حكم الحاكم نافذ بشكل عام وحتى في غير موارد التخاصم، ان اثبات كون المسجد مسجداً جامعاً يتم بحكم الحاكم وعلى اثر هذا الحكم، تترتب الآثار الخاصة للمجسد الجامع، من قـبيل صـحة الاعتكاف. وهذا الرأي يحظى بقبول آية الله السيد محمد كاظم اليزدي، صاحب (العروة الوثقى) وبقية القائلين بالولاية العامة، ولكن الامام الخميني يشكل على المسألة، لانه يرى نفوذ حكم الحاكم مشروطاً بالمصلحة العامة[٢]، ويناقش ذلك الرأي، لان اثبات او عدم اثبات هذا الموضوع، ليس من شؤون الحكومة ولا يقع في اطار المصلحة العامة. وهذا الإشكال، لا يتنافى ولا يتناقض مع مبنى الولاية المطلقة، التي تحظى بقبوله.

وعلى ضوء هذا المبنى، ابتعد سماحة الامام الخميني في موارد اخرى ايضاً عن القائلين بالولاية العامة للفقيه وأشكل على ثبوت ولاية الفـقيه، فـمثلاً أيّـد

---

(١) محمد حسين النائيني: تنبيه الامة، ص ١٦.

(٢) سيد محمد كاظم اليزدي: العروة الوثقى، كتاب الاعتكاف، المسألة ٢٤.

صاحب العروة الوثقى) اعادة الخمس او الزكاة الى المالك، في بعض الموارد، على اساس ولاية الحاكم على الخمس والزكاة، ولكن سماحة الامام، ذكر في تعليقته على هذا الكتاب ما يلي: ليس للحاكم ولاية الرد الا في بعض الموارد النادرة مما تقتضي مصلحة الاسلام او المسلمين ذلك وكذا المصالحة بمال يسير[1].

وبشكل عام، يلاحظ قيد مصلحة الاسلام والمسلمين، بوصفها محددة لدائرة الولاية، في كثير من مباحث الامام، فقد قال بشأن الملكية الخاصة:

من الامور المترتبة على ولاية الفقيه، تحديد هذه الامور. ورغم ان الشارع اعتبر الملكية محترمة، ولكن ولي الامر يحق له تحديد هذه الملكية المحدودة بحد معيّن اذا رآها خلافاً لمصلحة الاسلام والمسلمين، وتصادر منه بحكم الفقيه.[2]

والآن جاء دور تشخيص القيود السلبية للولاية على ضوء حدود الولاية، وتوضيح الموارد الخارجة عن اطار الولاية:

١ ـ الولاية ونفي الوقوف الى جانب المصالح الشخصية للولي

الولي شخص يحمل امانة اوكل اليه القانون الالهي ومصلحة المجتمع، ولا يوجد امتياز لشخصه في اي من هذين القسمين. ولا يختلف رجال الدولة عن الآخرين في شمول القوانين ولا يتمتعون بحق خاص في مراعاة مصلحة

---

(١) نفس المصدر: خاتمة كتاب الزكاة، المسألة ١٥.

(٢) صحيفة نور: ج ١٠، ص ١٣٨.

المجتمع. وجهاز القيادة مكلف بالعمل طبقاً للقانون ومصلحة الامة.

وعبّر الفقهاء عن هذه المسألة بالقول: ان الفقيه مكلف بمراعاة غبطة ومصلحة (المولى عليه)[1]، لأن فلسفة الولاية، ليست إلا سدّ الفراغات ورفع الاحتياجات الموجودة في المجتمع. ويتم جعل الولاية الالهية على هذا الغرض وفي هذه الدائرة، كما ان الناس ينتخبون باصواتهم الشخص الذي يكون واليهم ويتحرك في اتجاه مصالحهم. وعليه فان الولي لا يحق له الاستفادة الخاصة من منصب ولايته ومنصبه الحكومي، ولا يترتب على هذه المسؤولية، اي حق وامتياز له.

اذن مثلما أن الحاكم يعمل في مجال الولاية على القاصرين بوصفه مؤتمناً على مصالحهم، فانه يحق له التدخل في الولاية على الامة بوصفه مؤتمناً على مصلحة الامة. ولذلك فان اية استفادة من امكانات الحكومة، تقع خارج اطار المصلحة العامة وتلحظ فيها مصلحة الولاة والحكام فقط، تعتبر خلافاً للشرع، لان الولاية المطلقة لا تفسح المجال للحاكم أبداً للقيام باعمال تكون ثمرتها تقوية منصبه وترسيخ موقعه الشخصي فقط.

ويجب عدم الغفلة عن مراعاة مصلحة الحكومة والحاكم اذا كانت لها صلة بمصلحة الامة الاسلامية ولم يكن لها طابعاً شخصياً.

كما ان الولاية لا تستثني شخص الحاكم من شمول اي قانون ولا ترى له ميزة. يقول المحقق النائيني: ان جميع ابناء الشعب في ظل الحكومة العادلة، متساوون مع بعضهم الآخر ومتساوون مع شخص الحاكم في جميع مقررات

---

(١) كتب الفقيه اللامع الميرزا القمي يقول: يجب ان يتصرف الولي في مال المولى عليه على سبيل مصلحته وغبطته لا بأي نحو اراد (جامع الشتات: ج ١، ص ٢٠٨).

البلاد، سواء في القضايا المالية او السياسية او غيرها[1].

اذن فما يسمّى في الفقه الاسلامي، بالولاية المطلقة لا يعني تمتع الولي بامتيازات معينة، بل ان الوالي لا يختلف عن بقية افراد الشعب في جميع الحقوق والاحكام. وذكر المحقق المذكور في تتمة هذا المبحث، عدة امثلة تاريخية وبيّن هذه المساواة وقال:

قام رسول الله ﷺ قبل البعثة، بتزويج ابنته زينب من ابي العاص. في معركة بدر، وقع اسيراً بيد المسلمين. وقرر المسلمون اطلاق سراح الاسرى مقابل اخذ الفدية. فارسلت قريش اموالاً، منها قلادة كانت زينب اخذتها من امها، خديجة (زوجة رسول الله). وحين رأى رسول الله ﷺ تلك القلادة، تألم كثيراً وقال للمسلمين ما مضمونه: ان هذه هي قلادة ابنتي أرسلتها لاطلاق سراح زوجها، ابي العاص. واذا اردتم فتخلوا عن حقكم في ذلك واعيدوها. فقام المسلمون بذلك واطلقوا سراح الاسير.

اذن لا مجال في القيادة الاسلامية للنزعات النفعية الشخصية وطلب المنافع الفئوية، ولا يستفاد من الولاية، لمنافع الولي، بل يرى نفسه تابعاً للقانون، مثل افراد الشعب.

٢ ـ الولاية وعدم التصرفات غير الصحيحة

بما ان تصرفات ولي الامر، في اطار مصلحة المجتمع، تتمتع بالشرعية،

---

(١) النائيني: تنبيه الامة، ص ١٦. وكتب في موضع آخر يقول: يقوم اساس ذلك على المساواة بين ابناء الشعب حتى مع شخص الولي النوعي في جميع النوعيات. (نفس المصدر: ص ١٨).

فان التدخلات الشخصية التي لا تنطبق على هذا المعيار غير صحيحة.

اذن فالحكومة الاسلامية، ليست حكومة من دون ضابطة تتدخل في شؤون الناس حسب رغبات رجال الدولة، لأن مبنى الحكومة الاسلامية، هو قانون الشريعة، والحاكم طبقاً لهذا القانون، مأمور باجراء القانون، ولا مجال في القانون الالهي للتصرفات الشخصية، بل لو كانت الولاية المطلقة، تعني امتلاك الاختيار في الحياة الاجتماعية للناس، في اطار اوسع من القاعدة والضابطة، وحسب الرغبة، لما كانت حتى للنبي ﷺ هكذا ولاية وصلاحيات. كتب الامام الخميني في هذا الصدد يقول: ان الحكومة الاسلامية ليست استبدادية بالشكل الذي يكون رئيس الحكومة مستبداً ويتلاعب باموال وارواح الناس، ويتصرف فيها حسب رغبته يقتل كل من اراد ويقدم المال لمن اراد ويوزع اموال الشعب على هذا وذاك. ان هذه الصلاحيات لم تكن لدى رسول الله ﷺ والامام امير المؤمنين عليه السلام وسائر الخلفاء.[1]

وفي تقسيم جميل وقيّم، أوضح اخصائيو الفقه الاسلامي ان اختيار وتدخل قائد المجتمع، على نوعين هما:

أ ـ اختيار عقلاني.

ب ـ اختيار شهواني.

في الاختيار العقلاني، يبذل ولي المجتمع جهوداً جادة لتشخيص مصلحة الامة فيكون الاختيار والقرار تابعاً للمصلحة، ولكن اتخاذ القرار في الاختيار الشهواني، يكون طبقاً للرغبة والشهوة، فمثلاً ان الامام في التعامل مع اسرى الحرب حر ومخيّر في اختيار (المَن) او (الفداء) او (الاسترقاق)، ولكن هذا

---

(١) الامام الخميني: ولاية الفقيه، ص ٣٢.

التخيير يكون على ضوء مصلحة المسلمين وليس من دون معنى. كتب المحقق الكركي في هذا الصدد يقول:

ان هذا التخيير بالنسبة للامام، يعني انه يجب ان يقوم بتشخيص المصلحة ببذل الجهود والجدية ويختار طبقاً لذلك، احد هذه الطرق الثلاثة، لا ان يجعل رغبته وشهوته معياراً في هذا الاختيار، لانه ولي المسلمين ونائبهم. ومن هنا، يجب ان يراعي مصلحتهم[1].

ويعتقد بعض العلماء مثل العلامة الحلي ان الامام عليه السلام ونائبه يحق لهم اقالة المسؤولين الحكوميين، مثل القضاة ـ في حالة توفر الشروط ـ ولا يحق لهم اقالتهم من دون سبب[2].

واعتبر السند الفقهي لهذه الفتوى هو أن ولاية الامام عليه السلام تقع في اطار الاذن الالهي ومصلحة الدين. ومن هنا لا يحق له اقالة الافراد اللائقين وذوي الاهلية لمجرد رغبة في نفسه[3].

٣ـ الولاية ونفي التدخل في الامور الشخصية

هل يحق للحكومة الاسلامية، التدخل في الشؤون الخاصة للافراد؟ قلنا

---

(١) المحقق الكركي: جامع المقاصد، ج ٣ص ٣٩٢. تجدر الاشارة الى ان المحقق الكركي هو من المدافعين الحقيقيين عن الولاية المطلقة.

(٢) الملا احمد الاردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ج ١٢، ص ٢٦ (نص عبارة العلامة في الارشاد هي وللامام عليه السلام عزل جامع الشرايط لمصلحة، لا مجاناً).

(٣) كتب النائيني يقول: ان محدودية السلطنة الاسلامية من التحول الى استبداد وتحكم حسب الرغبة وبالقوة، هي من اظهر ضروريات الدين الاسلامي، بل جميع الاديان والشرائع) (تنبيه الامة: ص ٤٤).

سابقاً ان ذلك القسم من عمل الافراد الذي يقع في دائرة مصلحة المجتمع، يتعلق بالحكومة والحكومة الاسلامية مكلفة بحفظ ما فيه خير الجمع وان كان عن طريق وضع قيود للحريات الفردية، أمّا في القسم الآخر حيث يكون عمل الافراد خارج هذا الاطار، فانه يتعلق بآرائهم وقراراتهم الخاصة ولا يحق للحكومة التدخل في ذلك. (ان الولاية الثابتة للامام وولي أمر المسلمين، هي الولاية على المسلمين، من باب ان انهم امة واحدة ومجتمع منظم. ولذلك فان صلاحياته لادارة هذا المجتمع وكل ما يرتبط بمصلحة الامة، يقع تحت الولاية والزعامة وبالنتيجة فان الافراد ليسوا اصحاب اختيار ازاء ذلك ولا اعتبار لتشخيصهم وآرائهم وقراراتهم في قبال المصلحة العامة، ولكن كل ما يتعلق بمصلحة ابناء الامة وجميع افراد المجتمع، ليس له علاقة بالحكومة والحاكم ويكون في اطار ما يريدون فقط ويعمل كل شخص على اساس تشخيصه وارادته ـ مع حفظ الضوابط والمقررات العامة للدين[1].

اذن فولاية ولي الامر وتدخل الحكومة، اما ان يكون في شؤون الشخص، في حالة عجز الشخص عن ادارة حياته، مثل الطفل والمجنون، او في شؤون المجتمع. وما خرج عنهما، اي التدخل في الامور الخاصة للافراد الناضجين والعقلاء، فهو خارج عن دائرة الولاية، فمثلاً لا يحق للحكومة تطليق الزوجة او بيع اموالها الخاص في غير موارد المصلحة العامة.

وفي هذا الصدد قال سماحة الامام الخميني:

اذا كان للائمة المعصومين عليهم السلام ولاية في تطليق زوجة الرجل او بيع ماله،

---

(١) محمد مؤمن، كلمات سديدة، ص ١٧ و٤٩.

وان لم تقتض المصلحة العامة، فان هذه الولاية والصلاحية غير ثابتة للـفقيه[1]، وأدلة ولاية الفقيه، قاصرة عن اثبات هذه الولاية للفقيه[2].

اذن فالولاية المطلقة في الحكـومة الاسـلامية، هـي للـمصالح العـامة، وصلاحية المصالح الفردية، ليست بيد الحكـومة. وحسب تـعبير احـد العـلماء المعاصرين، فان المفهوم العرفي لطاعة ولي الامر، هو طاعته في القـضايا التـي هناك حاجة لها في المجتمع عادةً وتحلّ بتدخل ولي الامـر، مـثلاً طـاعته فـي الاختلافات او مصلحة المجتمع او عجز الفرد عن تأمين مصالحه او وجود صفة مثل الفقراء، لا أن مفهوم وجوب الطاعة، يشمل موارد المصالح الفردية البحتة،

---

(١) على ضوء رأي الامام هذا، كتب البعض يقول: ان الشيخ الانصاري يعتقد بـولاية الفـقيه المطلقة في دائرة أوسع مما يراه الامام، لان الشيخ يعتقد بنيابة الفقيه العامة للامام المعصوم، في الموضوعات الخاصة والاشخاص الخصوصيين، اضافة الى الامور العامة ويقول: يحق للفقيه التدخل في الشؤون الخاصة للافراد ايضاً (راجع: احمد آذري: ولاية الفقيه من منظار فقهاء الاسلام، ج ٢ ص ٣٠٧) ولكن هذا الكاتب غفل عن:

اولاً: ان ما قاله الشيخ الانصاري هو التدخل في الاموال الخاصة للعاجزين، من قبيل اليتيم والمجنون ولا علاقة له بالامور الخاصة للافراد.

ثانياً: ان تدخل الفقيه في القضايا الخاصة للعاجزين والقاصرين، مقبول بنظر الامـام الخميني وجميع الفقهاء ولا علاقة له بقضية الولاية المطلقة.

ثالثاً: ان التدخل في ادارة شؤون العاجزين، حفظاً لمصالحهم، هو من أوضح مـوارد المصالح العامة ويجب ان لا يعتبر خارج اطارها. ويتضح خطأ هذا الكاتب من خلال عبارة صاحب الجواهر، بشأن تصرفات الحاكم او من ياتمنه، او عدول المسلمين في مال الغائب. ونقل صاحب الجواهر العبارة التالية عن استاذه، كاشف الغطاء، وأيّدها: (ومع التعذر يقوم عدول المسلمين مقامهما ومع التعذر يجب على المسلمين المكلفين مطلقاً القيام به كفاية لدفع الضرر ولانه من (المصالح العامة) (جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ٣٣٢).

(٢) الامام الخميني: كتاب البيع، ج ٢ ص ٤٨٩.

فمثلاًلو شخّص الفقيه ان من مصلحة شخص معيّن هو ان لا يسافر في اليوم الفلاني او يقوم بالمعاملة الفلانية، فان ادلة الولاية لا تجيز له الحكم في هذه الموارد، لان ادلة الولاية تنصرف عن هذه الموارد[1].

٤ ـ الولاية ونفي التهرب من القانون

ان حاكمية النظام والقانون، هو أهم فلسفة وجودية للحكومة، وضرورة سيطرة القانون على المجتمع، هو سند نظري لضرورة الحكومة. ومن هنا، فان الصلاحيات التي تتجاوز اطار القانون للاخلال به، تتناقض ذاتاً مع حكمة الحكومة. خاصة وأن الوحي والشريعة هي المصدر الاساسي للقوانين في الحكومة الاسلامية ولا يجوز لاي احد مخالفة ذلك.

ان ابرز خصائص الحكومة الاسلامية، هي حاكمية الدين، في جميع زوايا الحياة الاجتماعية، ويكون هذا ممكناً في حالة اعتبار احترام القانون من قبل قائد المجتمع وكذلك جميع رجال الدولة، مبدءً لا يقبل المساس به.

ان الغرض من ارسال الانبياء والكتب السماوية اساساً هو ان تكون مبنى التحكيم في الاختلافات ونقد افكار الناس وبيانيهم وعملهم وتقييمها على مبنى ذلك:

﴿كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾[2].

---

(١) سيد كاظم الحائري: اساس الحكومة الاسلامية، ص ٢٣٧.

(٢) البقرة:الآية / ٢١٣.

وكانت التوصية الالهية لجميع الانبياء هي:

﴿ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾[1].

وتم التأكيد خاصة بالنسبة لرسول الله ﷺ على ان لا يتّبع آراء الآخرين بدلاً من الوحي:

﴿لن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل ان هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت اهوائهم بعد الذي جاءك من العلم، مالك من الله من ولي ولا نصير﴾[2].

﴿يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين...واتبع ما يوحى اليك من ربك﴾[3].

﴿ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء الذين لا يعلمون﴾[4].

ومن الطبيعي انه حين يكون النبي ﷺ مكلفاً بالتحرك طبقاً للشرع والقانون الالهي، فان الائمة المعصومين ونوّابهم يتحملون بالتأكيد هذه الوظيفة ولا يحق لأحد تخطّي ذلك.

وحسب تعبير الامام الخميني:

لقد كان رسول الله ﷺ المنفِّذ والمطبِّق للقانون، فقد قام بتطبيق القوانين

---

(١) الشورى: الآية ١٣.

(٢) البقرة: الآية ١٢٠.

(٣) الاحزاب: الآيتان / ١ و٢.

(٤) الجاثية: الآية ١٨.

الجزائية مثلاً: قطع يد السارق، وإقام الحد، ورجم . والخليفة مُعَيَّنٌ لهذه الأمور أيضاً، فالخليفة ليس مُشرعاً، بل الخليفة مُعَيّنٌ لأجل تنفيذ أحكام الله التي جاء بها الرّسول ﷺ . ومن هنا يجب إقامة الحكومة والسلطة التنفيذية والإدارية.

وقال: إنّ القوانين الإسلامية التي وردت في القرآن والسّنة يتلقاها المسلمون بالقبول والطاعة. وهذا مما يسهل عمل الحكومة، ويجعلها مرتبطة بالشعب، بينما في الحكومات الجمهورية والملكية المشروطة فإن غالبية الذين يعتبرون أنفسهم ممثلي أكثرية الشعب يضعون ما يشاؤون ويسمونه (قانون) ومن ثم يفرضونه على الشعب.

وقال: حكومة الإسلام هي حكومة القانون. وفي هذا النمط من الحكومة تنحصر الحاكمية بالله والقانون ـ الذي هو أمر الله وحُكمه - فقانون الإسلام أو أمر الله له تَسلّط كاملٌ على جميع الأفراد وعلى الدولة الإسلامية. فالجميع بِدءاً من الرسول الأكرم ﷺ ومروراً بخلفائه وسائر النّاس تابعون للقانون ـ وإلى الأبد ـ لنفس ذلك القانون النّازل من عند الله، والمُبلَّغ بلسان القرآن والنبي ﷺ.(١)

اذن فمنصب الولاية، لا يجعل ولي الامر في موقع أهم من القانون، بل يجعله حافظاً للقانون. ومن هنا فان ولي الامر يحتاج الى مستند قانوني في كل عمل ولا يستغني عن السند والتجويز القانوني في اي تدخل. وقد يكون هذا القانون احكاماً اولية او احكاماً ثانوية. في كل الاحوال فان الحاكم الاسلامي تابع للقانون. حتى في الموارد التي يكون فيها لرأيه اعتبار، لا من زاوية ان رأيه له تأثير في جعل القانون، بل ان اعتباره، هو في تشخيص القانون، لانه اعلم الافراد بمنطق الشريعة واوعى الاشخاص في ادراك الاوضاع وهذه الفقاهة

---

(١) الامام الخميني: ولاية الفقيه، ص ١٥، ٣٣، ٣٤.

والبصيرة توجب معرفة التغييرات التي تحصل في احكام الشريعة بتبعية تغيير الموضوع وتغيير ظروف الزمان والمكان، ثم اجرائها.

يجب ان لا يكون هناك تصور جاهل ان الحاكم الاسلامي حين يقوم بمنع لفعل مباح على ضوء الظروف الخاصة للمجتمع ومثلاً حين يعلن ان استعمال التنباك هو في حكم محاربة الامام صاحب الزمان (عج) فانه يتصرف في القوانين الالهية بوصفه مشرع ومقنن، بل ان صاحب الشريعة يغض النظر عن قانونه الاولي على ضوء مبدء (لا حرج) أو (لا ضرر) أو المصلحة المهمة للمجتمع ويطالب المكلفين بالعمل طبقاً لهذا العنوان الجديد بصورة الزامية. ومن هنا فانه اذا تجاهل شخص هذه العناوين الجديدة والظروف الخاصة بذريعة احترام القانون، واكد على اجراء القانون الاولي من دون اعتناء بالمصلحة الاجتماعية المهمة او الضرر والحرج، فانه رفض في الحقيقة اجراء الشريعة، وعارضها، لانه عارض ما جعل في القوانين الاسلامية كقانون حاكم.

فمثلاً، ان جميع سواق السيارات مكلفون طبقاً لقوانين المرور بمراعاة اشارات المرور الضوئية، ولكن مقرّر في نفس هذه القوانين ان أمر شرطي المرور، مقدّم على اشارات المرور الضوئية.

ومن هنا فان كل سائق سيارة مكلف بتقديم أمر شرطي المرور بـ(الوقوف) على الاشارة الخضراء ويستند هذا التقدم الى القانون. وفي هذا المثال البسيط والواضح، هناك مسائل جديرة بالاهتمام وهي ما يلي:

١ ـ نظام المرور، في الانتباه الى اشارة المرور الضوئية.

٢ ـ ان تدخل الشرطة لحل مشكلات المرور، له سند قانوني وقد اجازه المقنن.

٣ ـ ان الشرطي اضافة الى الاشارة الضوئية، له تأثير في اقامة النظام.

٤ ـ ان فلسفة الشرطة، ليست الاخلال بمقررات المرور والغائها.

٥ ـ ان الشرطي يتدخل في المواردالتي تكون فيها اشارة المرور الضوئية عاجزة عن تنظيم المرور.

٦ ـ ان تدخل الشرطي، هو من اجل اعادة حالة المرور الاعتيادية وتهيئة الارضية لمراعاة اشارة المرور مرة اخرى.

٧ ـ ان عدم الاهتمام بأمر الشرطي، بذريعة المقررات الاخرى للمرور، هو خلاف القانون.

وللحكومة في المجتمع دور شبيه بدور شرطة المرور في اقامة النظام، وعلى اساس ذلك:

١ ـ ان النظام مرهون بالقانون.

٢ ـ ان الحكومة مؤثرة في ايجاد النظام المطلوب.

٣ ـ ان تدخل الحكومة في حل المعضلات الاجتماعية، يستند الى القانون واذن المقنن.

٤ ـ ان فلسفة الحكومة، ليست الاخلال بقانون المجتمع والغائه.

٥ ـ يكون تدخل الحكومة في الموارد التي لا يمكن فيها تأمين حاجات المجتمع بالقوانين الاعتيادية.

٦ ـ ان تدخل الحكومة هو من اجل اعادة الظروف الاعتيادية لاجراء المقررات مرة اخرى.

٧ ـ ان عدم الاهتمام بالاحكام الحكومية، بذريعة اجراء القوانين الاعتيادية، هو عمل مذموم وخلاف القانون.

ان المباديء السبعة المذكورة والتي تنطبق على الارتكازات العقلانية للناس لبناء مجتمع يحترم القانون واقامة حكومة ناجحة، تتمتع بمقبولية في جميع الانظمة السياسية، وان اختلفت طريقة اجرائها واساليبها العملية بين نظام وآخر.

وفي النظام الاسلامي حيث يسعى رجال الدولة الى تطبيق القانون والدين، فان صلاحيات الحكومة ليست خارجة عن اطار القانون وتكون في اطار الضوابط. ومن هنا، لا يحق للحكومة أبداً العمل خارج اطارها المجدد. وفي هذا الصدد يقول الامام الخميني:

ان الحكومة في الاسلام هي بمعنى التبعية للقانون، وللقانون فقط حكم على المجتمع. وقد اعطى الله صلاحيات محدودة لرسول الله ﷺ والولادة.[١]

٥ ـ الولاية ونفي النزعة الفردية

ان جهاز القيادة في المجتمع الاسلامي، يلقي نظرة على المصادر الاسلامية ويستمع الى لحن قانون الشرع، من جهة ويحدّو من جهة اخرى بالحوادث الاجتماعية ويهتم بلحن مصلحة المجتمع. وبلا شك ان القسم الثاني وخاصة في العصر الراهن، اصبحت له ماهية جماعية وهو خارج عن عهدة تشخيص وعمل شخص واحد. وفي هذا العصر حيث يقع جزء كبير من قضايا المجتمع، في دائرة اشراف او تدخل الحكومات، وادّى تنوع القضايا الاجتماعية الى عجز الشخص في الاحاطة بها كلها وأزالت حالة التخصص لكل قطاع من قطاعات الحكومة، أرضية ابداء الرأي غير الدقيق والتحليلات الساذجة، فان مساهمة جميع الطاقات

---

(١) نفس المصدر: ص ٣٤.

ذات الخبرة في ادارة المجتمع، هو مبدء مسلّم به وضروري. ومن هنا فان تفسير الولاية المطلقة بأنها حاكمية شخص واحد ونفوذ رأي واحد، وتجاهل الطاقات الكفوءة، باطل عقلاً وغير مقبول.

وبعبارة اخرى فان الفقيه مكلف في مجال الولاية والقيادة باستفراغ الوسع لادراك الخير العام ومصلحة الامة من اجل الادراك الصحيح والواضح لمصلحة المجتمع ومعرفة الموضوعات، مثلما أ: الفقيه مكلف في مجال الفقاهة واستنباط احكام الشرع باستفراغ الوسع لادراك قانون الشريعة، وعليه ان يبذل كل طاقته لفهم القانون الالهي، وكل اهمال في مجال الاستفادة من آراء اخصائيي الفن، الذين يتمتعون بخبرة وتعهد في ادارك القضايا المعقدة والمتنوعة للمجتمع، يجعل اصابة رأيه موضع شك ويعتبر تقصيراً في معرفة صلاح المجتمع، لان الولاية، تابعة للمصلحة، وولي الامر تابع لها، كما ان الفقيه، تابع للشريعة في الفقاهة.

يقول الامام الخمينى: ليس ثمة مجال في الحكومة الاسلامية امام أيٍّ من الحكام للاستبداد برأيه، بل ان كل ما يقع في دائرة الحكومة يجب ان يكون مطابقاً للقانون الالهي، حتى طاعة ولاة الأمر يجب ان تكون طبقاً للقانون الالهي، ويتعين على الولي العمل في الموضوعات طبقاً لمصلحة المسلمين أو مصلحة شعبه وهذا ليس استبداداً بالرأي وطغياناً، بل يتعين عليه لعمل في الموضوعات طبقاً للمصلحة، أي يكون رأيه كعمله تابعاً للمصلحة.(١)

ولكن هل ان سماحة الامام الخميني، كان يعتبر هذه النظرة المصلحية عملاً فردياً، بمقتضى ولاية الفقيه؟ لقد صرّح في الردّ على رسالة مسؤولي البلاد، بشأن

---

(١) الامام الخميني: كتاب البيع، ج ٢، ص ٤٦١.

تشخيص موضوع الحكم الحكومي ان اهل الخبرة هم مرجع في هذه الامور[1].

اذن ليس هناك اي شخص مهما كان موقعه ومنصبه، يقع في موضع فوق القانون، بمعنى التحرر من القانون والوقوع خارج اطاره، وان كان للحاكم الاسلامي صلاحيات لتحديد بعض الضوابط الاجتماعية والمقررات القانونية أو تغييرها.

من ناحية اخرى، ان الولاية هي امانة، وولي الامر مؤتمن. ومن هنا تقتضي مسؤولية حفظ هذه الامانة المهمة، بذل جهود ومشاركة عامة، لصيانتها، وتقييم مصلحة الامة بنظرة واسعة وشاملة. ولا ينسجم تجاهل مبدء المشاركة العامة، في حمل الامانة والذي يؤدي الى الحاق الضرر بالامانة، مع مسؤولية الولي المؤتمن وتجعل صلاحيته في هذا الامر، عرضة للشك.

ورغم أن حكمة الاستفادة من فكر جميع العقلاء في ادارة الحكومة وبالتالي، افضلية حاكمية العقل الجماعي، على حاكمية العقل الفردي، واضحة عقلاً وبنظر العقلاء[2]، ولا شك في اعتبارها، ولكن توجد في النصوص الدينية تأييدات كثيرة لها مثل قول رسول الله ﷺ:

---

(١) صحيفة نور: ج ٢٠، ص ١٧٦.

(٢) يقول آية الله الشهيد السيد حسن المدرس في الدورة الخامسة لمجلس الشورى الوطني للمشروطة، خلال اجتماع بتاريخ ١٣٠٣/٧/١٠: ان كل عاقل لديه درجة اولى من العقل، يصدّق المسألة التالية وهي ان ادارة الامور الخاصة بارادة اجتماعية اقوى وامتن من ادارتها بارادة شخصية وهذه القضية هي من البديهيات وهي انه اذا استشرت في اموري الخاصة وادرتها بالتشاور، فهو اقوى وامتن من الارادة الشخصية، فضلاً عن الامور الاجتماعية. هذه المسألة هي من البديهيات) (محمد تركمان مدرس في خمس دورات تقنينية، ج ٢ ص ٩٨).

(من جاءكم يريد ان يفرّق الجماعة ويغصب الامة امرها ويتولى من غير مشورة، فاقتلوه، فان الله قد اذن ذلك)[1].

ان الاستفادة من العقل الجماعي، لها قيمة واهمية كثيرة الى درجة بحيث طلب من رسول الله ﷺ، الذي لا يبلغ مرتبته أحد في العقل والدراية وبقية الكمالات البشرية، أن يؤجل اتخاذ القرار في امور المجتمع الى ما بعد التشاور[2].

وكان رسول الله ﷺ ملتزماً بمراعاة هذا المبدء الى درجة بحيث قال بعض الصحابة: (لم نر شخصاً مثل رسول الله ﷺ في كثرة التشاور مع اصحابه)[3] وفي المقابل اعتبر عدم الاهتمام بآراء الآخرين، سبباً للهلاك.

قال الامام علي عليه السلام:

(من استبد برأيه هلك ومن شاور الرجال شاركها في عقولها)[4]

وقال عليه السلام: (قد خاطر من استغنى برأيه)[5].

٦ ـ الولاية وعدم نقض العهد

ان احترام العهد والميثاق، هو من المباديء الاسلامية المسلّم بها، وكل من يدخل في عهد، فان عليه الوفاء به والالتزام به عملياً. وهذه العهود تنعقد تارة بين

---

(١) الشيخ الصدوق: عيون الاخبار الرضا، ج ٢ ص ٦٢.

(٢) وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله) (آل عمران: الآية ٥٩).

(٣) البيهقي: السنن الكبرى، ج ٩ ص ٢١٨.

(٤) نهج البلاغة: الحكمة ١٦١.

(٥) نفس المصدر: الحكمة ٢١١.

الافراد وتقع في الحقوق المدنية، وتارة تقوم الحكومات بعقد اتفاقيات فيما بينها وتقع في الحقوق الدولية. وتارة يبرم عهد وميثاق بين الشعب والحكومة ويطرح في الحقوق الاساسية. وفي جميع هذه الموارد، تؤكد الشريعة على الوفاء بالعهد.

وقد عرض المفسّر البارز للقرآن، العلامة الطباطبائي، رأي القرآن كما يلي: وقد اكد القرآن في الوفاء بالعقد والعهد بجميع معانيه وفي جميع مصاديقه وشدد فيه كل التشديد، وذم الناقضين للمواثيق ذماً بالغاً، وأوعدهم إيعاداً عنيفاً ومدح الموفين بعهدهم اذا عاهدوا في آيات كثيرة لا حاجة الى نقلها.[1]

ان للوفاء بالعهد اهمية كبيرة بنظر الاسلام الى درجة بحيث انه بعد فتح مكة وسيطرة المسلمين من جهة، وضعف المشركين من جهة اخرى، ورغم ان سياسة الحكومة الاسلامية، كانت قائمة على ازالة آثار الشرك والوثنية من الاراضي الاسلامية، وهدر دم جميع المشركين في حالة عدم الايمان، ولكن مع ذلك استثني بعض المشركين ممن وقّعوا مع المسلمين ميثاق عدم التعرض، من هذا الحكم العام ولم يلحق بهم أي ضرر في ظل امن الحكومة، لأن مبدء قدسية العهد، يسود على جميع العلاقات ويجب بنظر الاسلام أن لا ينقض ازاء المخالفين وان كان العزة والقوة الاسلامية في ذروتها: ﴿براءة من الله ورسوله......الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقضوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم احداً فاتموا اليهم عهدهم الى مدّتهم، ان الله يحب المتقين﴾[2].

وعلى هذا الاساس، يطالب الاسلام، المسلمين بالاستقامة مادام العدو وفياً في عهده:

---

(١) الميزان: ج ٥ ص ١٥٩.

(٢) التوبة: الآيات ١ و٣.

﴿فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم﴾[1].

أما سبب الامر بقتل وقمع ائمة الكفر، فهو انـهم يـتجاهلون الـ(الأيـمان) وينقضون العهود، لا لانه ليس لديهم (إيمان):

﴿وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا أيمان لهم﴾[2].

اذن بالامكان التعايش السلمي واقامة علاقات حسنة مع الناس الكافرين وغير المؤمنين، في ظل مبدء (احترام العهد) والالتزام بالعهود، ولكن لا يـمكن التعايش مع الناس الذين ينقضون العهد.

العهد.

ان حرمة العهد تتمتع باطلاق وقوة في سيرة الحكام الالهـيين الى درجـة بحيث انه يجب المحافظة على العهد مع الاعداء، كالعهد مع الاصدقاء، مثلما انه يجب المحافظة على الاتفاقيات الجزئية والحقيرة مثل المحافظة على المعاهدات المهمة. كما ورد في عهد الامام علي عليه السلام لمالك الاشتر.[3]

في هذا الكلام العلوي الثابت، عرف ثبات الحاكم على الوعود والجدية في العمل بجميع العهود الصغيرة والكبيرة، بانه سند لثقة الشعب، وهذا السند يـجعل اعمال الحكومة مقرونة بالنجاح.

وطالب الامام عليه السلام مالكاً بأن يجعل نفسه جنة دون ما اعطى: (واجعل نفسك

---

(١) التوبة: الآية ٧.

(٢) التوبة: الآية ١٢.

(٣) ولا تحقرن لطفاً تعاهدتهم به وان قلّ، فانه داعية لهم الى بذل النصيحة لك وحسن الظـن بك) (نهج البلاغة: الرسالة ٥٢).

جُنة دون ما اعطيت)[1] لانه اذا انتهكت قدسية الحاكم في المجتمع، ولكن لم يتم التخلي عن القيم، فان تلك القدسية يمكن ان تجبر، امّا اذا انتهكت قدسية العهود، فانها لا تقبل الجبران. ومن هنا فان الوفاء بالعهد بنظر الناس ومن بين جميع فرائض الله، لا يبلغ اهميته أي واجب، ومن الواضح للجميع وبال نقض العهد وآفات وعوارض عدم الالتزام بالعهد.

(فانه ليس من فرائض الله شيء الناس اشد عيه اجتماعاً مع تفرق اهوائهم وتشتت آرائهم من تعظيم الوفاء بالعهود وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استوبلوا من عواقب الغدر)[2].

اذن فولي الامر مكلف بالتوقف في حدود القوانين والمقررات الالهية وعدم تجاوزها، ما يقع على عاتقه تكليف مهم في العمل بمواثيقه مع شعبه او الشعوب الاخرى، الى حد بحيث يجب ان يجعل نفسه ضحية للاستقامة في الوفاء بالعهد، لان عدم الاهتمام بأبسط ميثاق حكومي، هو بمثابة خلل في الثقة العامة للشعب. ورغم انه يبدو قليلاً في الظاهر فان الحكومة تفقد سندها لانه خلل في السد القوي الذي يقف بوجه التمييز ويؤدي بالتالي الى انهياره، وتتهيأ ارضية اضطراب النظام الاجتماعي وعدم الثقة بالمواثيق الحكومية.

ويجب ان يكون لدى الناس في نظامهم الاجتماعي اعتقاد بان المواثيق التي تعلنها الحكومة الاسلامية وتتفق عليها مع غيرها، لا تبنى على المصالح المؤقتة والقرارات الآنية حتى تتغير كل يوم بسبب ادنى تغيير في اوضاع وظورف المجتمع بذريعة التفكير بالمصالح ولا يكون لاعتراض الشعب تأثير.

---

(١) نهج البلاغة: الرسالة ٥٣.

(٢) نفس المصدر.

والناس ملتفتون ويدركون ان اجراء ميثاق ما في ظروف خاصة اذا الحق ضرراً باساس استقلال المجتمع او عرّض مباني الدين الى الخطر، فان الحكومة ستتخلى عن اجرائه وتقوم بالواجب الاكثر ضرورة والحاحاً، ولكن هذا مجرد استثناء يقع في البلاد في الظروف التي لا يمكن توقعها،غير ذلك، فان المواثيق التي تكون بين الحكومة والشعب، يجب ان تحظى بالاحترام والاهتمام تماماً.

ومن هذه العهود، دستور البلاد الذي يتم الاتفاق عليه بين الحكومة والشعب بوصفه ميثاقاً وطنياً)[1]، ولا يحق لأي من رجال الدولة والحكام، تخطّيه، كما ان اثارة الشك والترويج للتهاون بالالتزام بهذا الميثاق، ليس له مجوز شرعي وهو كما نقلنا عن نهج البلاغة، خلاف للمصلحة العامة ويوجب سلب الثقة العامة.

---

(١) يلاحظ في بعض ما نقل عن سماحة الامام الخميني، تأييد للكلام المذكور، سواء من حيث اساس المبنى او من حيث استثنائه، فمثلاً طرح هذا المبحث في الاجتماع الثاني والثلاثين للجنة تعديل الدستور، من قبل احد اعضائها (آية الله مهدوي كني): التقيت بالامام قبل حوالي اربعة أشهر، وقلت: لديّ سؤال فقهي وهو اذا عقد اتفاق بين القائد وشعبه، فهل يحق لكلا الطرفين الغاء هذا الاتفاق؟ فقال: ماذا تريد ان تقول؟ قلت: اقول ان (اوفوا بالعقود)، (المؤمنون عند شروطهم) يشمل هذه المسائل وهي اننا اذا عرضنا الدستور على الشعب وقلنا: نحن نحكمكم طبقاً لهذا الدستور، وبايعنا الشعب طبقاً لهذا الشرط، فهل يحق لنا الغاء هذا الشرط من جانب واحد؟ فقال: جيد، ماذا نفعل اذا كانت الثورة على وشك السقوط ؟ قلت: تلك، حالة أُخرى. (النص الكامل لمباحثات لجنة تعديل الدستور، ج ٣، ص ١٣١٢).

المحتويات

الفصل الأول

الدين والدولة

الفصل الثاني

الاسلام والحكم (١)

الفصل الثالث

الإسلام والحكومة (٢)

الفصل الرابع

رئيس الحكومة الاسلامية

الفصل الخامس

أساس الحكومة الاسلامية

الفصل السادس

صلاحيات الحكومة الاسلامية